

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto**  
**: una aproximación al problema del fundamento**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Jorge Pérez de Tudela y Velasco**

Madrid, 2015

Jorge Pérez de Tudela y Velasco

TP  
1981  
129



x - 58 - 121 - 181 - 8

IDENTIDAD, FORMA Y DIFERENCIA EN LA OBRA DE JUAN DUNS SCOTO.

UNA APROXIMACION AL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

Departamento de Metafísica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1981



BIBLIOTECA

© Jorge Pérez de Tudela y Velasco  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 Madrid-8  
Madrid, 1981  
Xerox 9200 XB 480  
Depósito Legal: M-31097-1981

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION  
Universidad Complutense  
- Sección de Filosofía -

IDENTIDAD, FORMA Y DIFERENCIA EN LA OBRA DE JUAN DUNS SCOTO.

UNA APROXIMACION AL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO.

Tesis Doctoral que presenta  
Jorge Pérez de Tudela y Velasco

Ponente-Director, Catedrático  
Dr. D. Sergio Rábade Romeo  
Madrid, 1980





## INTRODUCCION

Propósito y justificación  
del trabajo

Fuentes



#### PROPOSITO Y JUSTIFICACION DEL TRABAJO

La historia de la filosofía, y esta afirmación constituye la clave de bóveda del presente trabajo, es en gran medida la historia de la tensión y del juego entre determinados conceptos últimos, su densidad y su belleza; la carga significativa que cada uno de ellos arrastra y, en definitiva, las parcelas de la realidad a cuyos problemas pretenden unos y otros dar respuesta. A nuestro entender, el hombre, como realidad entre las realidades, ha seguido en su esfuerzo comprensivo una escala ascendente en la abstracción, abarcando con su arquitectura mental, de este modo, niveles cada vez más amplios y profundos de sí y del ser. En este proceso, reduciendo cada vez territorios más ricos de información a filosofemas más intensos de significado, estos "conceptos últimos" a que aludimos suponen aquel momento en el que la conceptuación se hace precisa y exactamente total, planetaria o bien, según la venerable terminología - sin cesar renovada -, esencial. Tales conceptos radicales implican ya en su dominio no solo mecanismos regionales del ser y exigencias explicativas parciales, menores, sino que se dirigen directamente hacia la captación del sentido del todo, del movimiento fundamental. Nos estamos refiriendo, como es obvio, a aquellos pares de términos que la filosofía explícitamente, y el pensamiento, como categoría más general, implícitamente, han agitado desde su nacimiento: Fundamento y Fundado, Identidad y Diferencia, Ser y Nada, Dios y Ser, Continuidad y Discontinuidad.

Tales categorías últimas, sintéticas, capaces de reunir bajo una sola "vista" (1), bajo una sola intención del espíritu, ritmos y estratos muy diversos del ser (inerte o biológico, cultural o mecánico), se presentan como designaciones lingüísticas, insistimos, y al menos como pretensión, del sentido de la totalidad. Y en este nivel radical de pensamiento, el carácter sólo predominantemente asimilativo, especular, que la estructuración en cierta medida "pasiva" de la mente presenta en los grados inferiores del conocer cede ya el paso, con decidida claridad, al otro gran componente de esa misma estructuración: el "activo", la dirección de valor, de integración o de sentido; y así, propiamente, estos conceptos se hacen conceptos-valor. Por lo mismo su radicalidad hace intrínsecamente inverificable la "propuesta final de sentido" que los mismos arrojen sobre un dominio vago, aparentemente desprovisto, además, de limitación. De este modo, el omnipresente factor subjetivo, biológico, organizador, del conocimiento, resulta aquí potenciado hasta convertirse en el eje genuino, el contenido mismo de tales conceptos.

Se trata, en efecto, de conceptos-valor, en los cuales, y por las razones expuestas, las tensiones subyacentes a todo gran sistema filosófico adquieren dimensiones supremas. Tensiones tanto mayores cuanto que, pese a todo, no se trata de cortar los lazos con la realidad, como la crítica positivista, desde el sistema "Chārvāka" hindú a Rudolf Carnap, tantas veces ha puesto de manifiesto. Si precisamente tales palabras últimas suelen presentarse en forma de dicotomía, en efecto, es debido al hecho de que la realidad a investigar y comprender parece suficientemente ancha y varia como para que su apre-

hensión postule una multiplicidad de conceptos. Y a que, sometiendo al mismo tiempo al pensador a una inequívoca exigencia reductiva de éstos, no permite, sin embargo, el menosprecio de ninguna de las solicitudes teóricas en juego.

Parece, en esta perspectiva, como si la verdad misma exigiese en estos procesos de abstracción que comentamos, que la mente finalizase sus pasos en bipolaridades aparentemente excluyentes, contradictorias, toda vez que, al menos programáticamente, el intento del pensar es hacer coincidir la pulsación real y objetiva del Universo, su último mecanismo, con el que la palabra definitiva del filósofo arroje. El isomorfismo de la mente y de la realidad se traduce aquí en un buscado isomorfismo del sentido del ser con el sentido básico del sistema de la razón (2). La pasión, pues, de la verdad, de una parte, suada con la ultimidad de las soluciones, hace de la filosofía una decisión en sí misma, una apuesta pascaliana a la vez irrenunciable e indecidible; el optar entre alguna, ninguna o todas las polaridades interpretativas, dado que cada una de ellas arrastra consigo una serie ilimitada de consecuencias explicativas a todos los niveles de aplicación, se hace más ardua y decisiva.

Nuestra tesis, en líneas generales, es que toda gran filosofía (y la de Scoto merece ciertamente este calificativo) se ha hecho cuestión de estas parejas conceptuales últimas y ha afrontado el problema de su relación: ya haciendo de alguna de ellas la línea maestra de su discurso, ya pretendiendo conciliarlas; ya reduciendo la una a la otra o bien instalándose en la ambigüedad misma de su contrariedad. A nuestro juicio, la clave hermeneútica radicaría así en afrontar un pensamiento reflexivo, sintético, desde el punto de vista de la posi-

ción que el autor presente cara a estas grandes dimensiones no exclusivamente ónticas, no solamente gnoseológicas, sino verdadera y propiamente onto-gnoseológicas (3). Creemos que las páginas que siguen muestren hasta que punto, tratándose de un esfuerzo más orientado a la comprensión, en sus raíces y motivaciones profundas, que a la simple exposición sistemática del pensamiento metafísico de Scoto, este acercamiento interpretativo puede arrojar resultados fecundos.

En Scoto, en efecto, esta reiterada tensión entre polaridades fundamentales se hace patente, rotunda. Restrear entre sus escritos, el compás de las diversas soluciones de un sistema abierto como el suyo, la huella perenne de la tensión entre lo uno y lo múltiple, la identidad y la diferencia, Dios y el Ser, nos ha parecido el modo más clarificador y fiel de abordar una filosofía tenida de antiguo por difícil (4). De otra parte, este autor presenta en su obra, precisamente, aquella concepción de las polaridades básicas que nos parece más próxima al cometido de un pensamiento de la totalidad. En otros términos, y como trataremos de exponer, en Scoto se advierte por doquier un éfen no-reduccionista, una atención altamente diferenciada a los más diversos planos y aspectos de una realidad cuya riqueza no se concibe, en modo alguno, impermesable al poder captador y expresivo de los instrumentos conceptuales. La complejidad, lo múltiple de las perspectivas, la subtilitas que recorren los escritos de Scoto, constituyen el exponente más visible de este pensamiento que quiere ser fundamentalmente justo, respetuoso. Demasiado deferente, en efecto, ante el contenido de verdad que acaso presenten las hipótesis de los pensadores que le precedieron, demasiado sensible a los requerimientos, al brillo de las opuestas tentaciones eternas de la mente,

a nadie podrá extrañar el sesgo francamente crítico que este pensamiento inacebado termina por adoptar. Eso que pudiéramos denominar lo atormentado de su clasicismo (5).

Por ello, y en concordancia con la línea de argumentación que hasta aquí venimos siguiendo, el intento scotista de síntesis, de conciliación, se dibuje como un proyecto abierto, resueltamente inscrito en la afirmación misma de la tensión, de la armonía-en-la-lucha de los opuestos. Y así, todo su programa de nueva filosofía acorde con la Revelación cristiana se nutre de sostener, junto a su mutua implicación y superación, la simultaneidad, la positividad respectiva (y por ende la mutua tensión), entre las dos grandes llaves del reflexionar: la unidad y la diferencia, la pertenencia y la separación.

Hay, en efecto, razones profundas para que tales conceptos, insistimos, constituyen a la par la raíz de un sistema y la condición de su exégesis. Ya hemos señalado como, en cada pareja, cada uno de sus elementos parece terminar adecuadamente una de las vertientes de la realidad, uno de los ritmos del pensamiento; como su contrapartida parece representar, a su vez, las dimensiones asimismo atendibles, que la primera no puede alcanzar. Que estas metas o límites pertenecen tanto al campo ontológico como al gnoseológico, que responden a intereses ínsitos en la estructura de la psique tanto como en la vibración energética que parece constituir la base de la "materia" y que en consecuencia tales conceptos no son productos secundarios de la actividad del sujeto, sino elementos comunes de la interrelación mente/mundo, ciudadanos de países cuya frontera es cada vez más imprecisa parece algo pacíficamente admitido en el pensamiento con-



temporáneo (6). Considérense como simples criterios hermenéuticos o como abstracciones conceptuales de índole verdaderamente metafísica, tales ideas-límite señorean hoy, sin lugar a dudas, el bifronte campo de la verdad mental y de la objetiva.

Con esta última noción, alcanzamos la clave de la tensión que perseguimos: se trata, en efecto, de dimensiones opuestas de la verdad, de vectores de pensamiento emergidos de la esencia misma de la verdad. Y cuando esa verdad es o pretende ser "total", el filósofo se encuentra en la situación de tener que decidir entre tendencias opuestas y aun contradictorias igualmente inverificables, igualmente avaladas por datos parciales, igualmente bellas en la grandiosidad de sus concepciones. La totalidad, ciertamente, se nos escapa como objeto. La totalidad, sin embargo, alejándose reclama una aprehensión condigna, y una aprehensión que no contradiga lo que se contiene en los grados primeros y medios del saber.

Por lo mismo, una filosofía como la de Scoto, pretendidamente omnicomprendensiva, no creemos que pueda abordarse sino desde la perspectiva de quien, viéndose forzado a armonizar, por fidelidad a la verdad, la simultánea exigencia de lo idéntico y lo dispar (lo continuo y lo discontinuo, la pertenencia y la separación ....), no puede por menos de perseguir, mediante la tensión entre oposiciones que mutuamente se complementan y mutuamente se distancian, un vivo equilibrio de superación, de absorción de aquellas tensiones en el seno de un fundamento común. Las fórmulas milenarias de la diferencia en/ de la identidad, de la identidad en/ de la diferencia, del Logos-Río, encuentran así su preparación (7).

Sin embargo, pocos sistemas han logrado que esta instaure -

ción, esta fundación de un suelo común a lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diverso, se mantenga inmune a la presión disgregante que tales dicotomías originarias conservan bajo ese marco unificante. Mas probable es que el fundamento por el contrario, incluya siempre en sí el recuerdo de su origen, la amenaza constante de una resolución ulterior, de nuevo, en la ambigüedad bipolar de lo que funda. En otros términos, la naturaleza misma del fundamento así concebido se diría que plantea, desde su propia noción, aparentemente contradictoria, una irreprimible disolución del mismo en el abismo de lo infundado.

Posturas ha habido en la historia de la reflexión que han tomado pie en estas condiciones (que se dirían insoslayables), del pensamiento fundamental, para postular la necesidad de un principio unilateral, homogéneo, bajo el cual la tensión primera de los conceptos-límite desaparece y se pierde, llevada a la uniformidad por el poder reductor de un pensamiento monista. Por el contrario, posturas ha habido también que, sobre las mismas bases, han negado la posibilidad misma de establecer un criterio decisor, por unidad de los opuestos, una proposición y un fundamento últimos.

En esta segunda línea de pensamiento, la negación de la idea de fundamento es postura cuyas consecuencias, en efecto, alcanzan por igual el campo de la ontología, de la lógica, de la ética. Ontológicamente, supone la real y concreta ausencia de un límite extrínseco e intrínseco para el cosmos. En lógica y metodología, muestra como no hay sistema, por exhaustivo que parezca, en el seno del cual no puedan formularse proposiciones indecibles desde los mismos presupuestos del sistema. En otras palabras, como cada sistema total remite a una

conceptuación mas amplia, a su vez igualmente apoyada en un criterio anterior..... Desde el punto de vista adoptado por nosotros, lo corriente, por último, disuelva la idea misma de armonía de los contrarios; ningún sentido tiene, en verdad, una tensión conceptual y un equilibrio que no se corresponde con la neutralidad y la indiferencia con la no-decisibilidad que es el rasgo propio de una realidad infinita.

Desde esta perspectiva, el célebre lema de un anarquista epistemológico como Paul K. Feyerabend, con su decidida afirmación de la diferencia, del pluralismo de la incompletitud, "Todo vale", (8) encuentra su justo eco en el diptum de un poeta del infinito como J.L. Borges: "Puesto que el mundo es infinito, todo ha ocurrido". Hay un parentesco esencial, en efecto, tal como recientemente ha mostrado un joven autor norteamericano Douglas R. Hofstadter, entre la visión del mundo planteada, en el doble nivel óntico y gnoseológico, por los argumentos de Zenón, y las consecuencias metodológicas arrojadas por el teorema de Gödel (9). En todos estos casos, por vía del regreso al infinito, la realidad frontal, la proposición definitiva, la intencio básica sobre el movimiento, la funcionalidad y, permítaseme la expresión, el ser del ser, parecen escaparse siempre, anunciar un camino sin final para la ciencia.

Estas posiciones, primitivamente apoyadas en el dogma clásico de la infinitud actual del espacio y el tiempo (10), buscan ahora su confirmación en las hipótesis que planteen la indefinida expansión del Universo (11) y, por lo mismo, resulten claramente amenazadas por aquellas formulaciones (no necesariamente opuestas a la segunda de las dichas), que desde la matemática riemanniana y la

cosmología relativista, respectivamente, postulan y demuestran la "infinitud", pero "limitación", del universo. En otros términos, la unidad, intrínsecamente abierta y diferenciada, de un mundo auto-limitado en su ilimitación.

La corrección a la fórmula newtoniana nos parece de un alcance inconmensurable para el tema que debatimos. No se trata, en efecto, del desfondamiento de la idea misma de orden, de jerarquía, de medida, de opción, en el seno de lo infinito concebido tal como la mente griega lo hiciera: como lo in-forme, lo monstruoso, lo in-diferente, neutro y des-ordenado. No se trata tampoco, al retornar la noción de fundamento, de anular las tensiones en el seno de un principio unidireccional. Si alguna virtualidad ha de tener, esta reciente concepción posee sin lugar a dudas la de desautorizar, al establecer así la necesidad de un límite, de un reducto cerrado, las formulaciones extremas de un igualitarismo a ultranza, de una imposibilidad de estructura de la democracia de las ideas (12). Y a la par, al establecer asimismo la intrínseca apertura de ese límite, la fórmula rechaza cualquier intento formal de supresión de las tensiones de diferencia.

En el universo físico y mental desprovisto de límites, ciertamente, la pregunta por la armonía, por el equilibrio, por la tensión superada entre direcciones contrarias de pensamiento, carece de sentido. "Todo vale", aquí, quiere decir exactamente: hay lugar para cualquier cosa. Se trata de una in-definición e ilimitación "externa", una pura no-presencia del alpha y el omega, que despoja de su valor, insistimos, a la pregunta de la armonía; porque los elementos a armonizar no luchan, conviven. Es la afirmación de la multiplicidad, de la distribución nómada deleuziana, de la enarquía metafísica latente

en el atomismo de Demócrito a Heisenberg y Skinner. Por contra, la afirmación del límite, del fundamento en otra perspectiva, por definición obliga a un intento de conciliación de los opuestos, a establecer un marco que garantice la tensa armonía de un espacio que, si bien analizable (íntimo, internamente esta vez) a perpetuidad, no permite sino una distribución reglada.

No se piense, sin embargo, que la mera opción por la búsqueda de un fundamento, abandonado el camino del pensar sin límites internos, sin conciliación y sin medida, resuelve ipso facto el problema que desde el comienzo perseguimos; es decir, el cómo de un fundamento común que debe mantener diferente a lo diferente. ¿Acaso la expresión "finito, pero ilimitado", no abre precisamente un fundamento que se aleja, una totalidad inobjetivable, un cierre del círculo siempre huidizo, impalpable? Este pensamiento, claro a la mente desde que se formulara la inaprehensibilidad del Tao (13) en una fase anterior mostró la necesidad de que la repetida tensión íntima entre las exigencias conceptuales básicas se mantuvieran como tal; a la vez, ahora, este pensamiento parece eludir la posibilidad misma de esa conciliación-en-la-tensión que propiciaba. Lo inobjetivable de la totalidad, en efecto, de una parte exige, desde el punto de vista de la totalidad, mantener en tensión de-unidad a lo diferente; desde el punto de vista de lo inverificable de su proposición, mantener en tensión-de-diferencia a lo unificado.

A lo largo de la exposición, este problema será discutido en conexión con el carácter ambiguo del ser escotista y heideggeriano; la matematización lógica de la cuestión, como es sabido, toma cuerpo en los paradojos de Russell, Richards y Burali-Forti, entre

otros. Por ahora, destaquemos tan sólo, como venimos señalando, que, paradójicamente, el intento de unificar las bipolaridades básicas parece conducir a un alejamiento constante del fundamento común, a una disolución del mismo en el seno de la tensión misma que se trata de armonizar.

Con ello, la búsqueda del fundamento parece disolverse en un imposible viaje sin término, que a la postre daría la razón a los que, eliminando ese término mismo inalcanzable, no sienten la necesidad de restablecer la unidad de las tensiones; de conciliar unos opuestos onto-gnoseológicos cuya oposición misma se diluye en un dominio neutro, desprovisto de significado, capaz de todo.

Sin embargo, la búsqueda del fundamento es asimismo un hecho incontestable en la historia de la filosofía; ésta, por todos los medios, ha tratado desde siempre de asegurar un fundamentum inconcussum (14). La filosofía de Scoto pertenece, dentro de esta corriente, a ese marco de pensamiento que, atento a la riqueza indefinida del ser en sus mismos límites, capaz por tanto de no reducir ninguno de los elementos en juego, ninguna de las bipolaridades últimas, no opta en cambio por dejar subsistir las oposiciones en la indiferencia de lo sin fundamento. Aceptar las varias dimensiones de la realidad, tratando de reunificarlas en un pensamiento sintético que mantenga su íntima tensión, tal es su intento.

En la construcción de esa síntesis, y como veremos a lo largo del trabajo, la originalidad máxima de nuestro autor, su esfuerzo supremo, radicará justamente en intentar conciliar, como igualmente necesarias, las dos corrientes antitéticas de pensamiento que hasta aquí venimos dibujando. Si, en efecto, la idea de "tensión de los

opuestos" resulta tan claramente amenazada de disolverse en la neutralidad in-diferente de lo infundado como en la simple afirmación monista, reductora, de un fundamento unificador, la especulación del Sutil se distiende en la captación, precisamente, de un fundamento definido por la neutralidad; de un fundamento, firme como tal, que por su mismo carácter neutro permita y aún propicie, bajo él, el juego de la diferencia. Este giro insospechado del problema a través de una idea de neutralidad primariamente opuesta a la de fundación constituye, creemos, la contribución mas notable de Scoto a la tesis del fundamento ambiguo, de la diferencia en la identidad.

Por otra parte, no creemos equivocarnos al sostener que la cuestión ofrecia para el Sutil, la urgencia máxima que proviene de la imperiosa necesidad de responder a los problemas mismos planteados por la realidad. En nuestra determinación progresiva de las tensiones-límite de la filosofía, en efecto, surge ahora sobre el horizonte una cota más: el carácter francamente resolutivo que es la clave misma de su función. Estos conceptos surgen, se afirman y luchan como respuestas a lo que desde antiguo constituyen los enigmas de la realidad, los problemas que la misma presenta. El doble carácter óntico y gnoseológico, que inescindiblemente late en estos temas, reafirma aquí sin paliativos la primera de estas vertientes. Con ello (y nos encaminamos hacia la segunda de nuestras claves hermenéuticas), tanto dichos problemas de la realidad como dichas categorías conceptuales que a los mismos responden, se nos presentan dotados de una nota inequívoca de intemporalidad. En efecto, el mismo grado de alta abstracción de que estén provistas tales categorías las hace, en cierta medida, inmunes a la decadencia de los sistemas. Se diría que

son los sistemas quienes viven y se apoyan en ellos más bien que a la inversa.

Tal apreciación no supone, bajo ningún concepto, una especie de idealismo de las categorías trascendentes. Supone aceptar, simplemente, el hecho de que, correspondiendo como corresponden, insistimos, a los mismos enigmas e idénticos interrogantes de la naturaleza (sin cesar renovados a lo largo de la historia), las respuestas a los mismos y las corrientes aporéticas de ideas parecen poseer una entidad propia que los hacen transhistóricos. En este legado común de temas y soluciones quedará así inscrita la experiencia solitaria de un filósofo en su enfrentamiento al mundo, tanto o más que en el legado doctrinario que inmediata o coetáneamente le envuelva. Su permanencia, en verdad, es la permanencia de la realidad. Los filósofos, pasan, el tema de lo uno y lo múltiple vuelve.

Ello explica que en nuestro trabajo hayamos optado, frente a la habitual comparación de un sistema dado con sus coetáneos y próximos en el tiempo convencional (en nuestro caso, el periodo medieval alto y medio), por el contraste y, en su caso, la aproximación de aquél a sistemas que, si bien lejanos al estudiado en cuanto a la cronología se refiere, afrontan, sin embargo, problemas sustancialmente semejantes, si no idénticos, a los que en el sistema de referencia se ventilan. Ello, obviamente, con tanto más vigor cuanto mayor sea la capacidad de mutua reducción a una solución común a sus respectivos intentos. En términos más concretos, nos ha parecido más fecundo, con vistas, repetimos, a una comprensión en profundidad del sistema de Scoto, remitirnos a la problemática general teórica que del mismo modo late y se despliega en Heidegger, Cantor, Aristóteles,



que el recurso habitual a Enrique de Gante, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam. Respecto de estos últimos, hemos dejado la palabra a investigadores cuya erudición sobrepasa con mucho a la nuestra. La intención de nuestro trabajo es otra. Dado que nos interesaba sacar a la luz las claves (tan profundas como se pudiera), las razones y, en definitiva, el mecanismo mental objetivo que subyace a las posiciones del Sutil, las usuales anotaciones históricas concernientes a los orígenes estrictamente medievales de la doctrina de Scoto, la filiación de la doctrina que Duns discute, el estado de la cuestión en París y Oxford en fechas similares, etc..... no se han multiplicado más allá de los estrictos límites de un verdadero interés hermenéutico, clarificador. Una labor completa en este sentido exigiría otro trabajo semejante, cuanto menos, al realizado. Ello no quiere decir que la índole de la obra del maestro franciscano no exija, por su misma condición polemista, fuertemente teñida por el espíritu de la controversia universitaria, este tipo de anotaciones. Ocurre, simplemente, que sin desdeñar estos datos, nuestro propósito mira a la comprensión del Sutil dentro de unas coordenadas de pensamiento más generales; precisamente, las coordenadas señaladas repetidamente por las ideas de unidad y diferencia, que no son exclusivas de la Edad Media.

No creemos, en efecto, traicionar el interés de una doctrina que se centra en la metafísica del ser en cuanto ser y en la teología del ser infinito, si buscamos sus raíces, sus concomitancias y el peso de un sistema (problemático como tal, pero riguroso), mucho más allá en la línea perenne del pensamiento, donde quiera que éste se exprese, que en la providencial de la disputa. Para nosotros, se

trata incluso de fidelidad, por cuanto indudablemente Scoto trató de evadirse del estrecho marco de la controversia teológica y alcanzar cotas de pensamiento absoluto. Y es precisamente esa "totalidad" la que nos lleva a buscar, para su comprensión, mecanismos conceptuales asimismo absolutos - en cuanto manifestados, una vez y otra, bajo los disfraces, filosóficos o no, más dispares. Pues un pensador de su talla alcanza, sin lugar a dudas, los problemas de fundamento en cuya consideración ideas de todo orden, escuela y procedencia se dan la mano, dialogando (15).

Nuestro camino, así, parece seguir un doble proceso leibniziano: diferencia e integración (16). Si, de una parte, la búsqueda de la comprensión de un filósofo se lleva a cabo "reduciendo" sus posturas a mecanismos conceptuales últimos, a "tendencias básicas de pensamiento" en las que a la postre, laten las dicotomías intemporales de la filosofía, de otra esa misma tentativa lo incardina, justamente, en el reino del diálogo sin fronteras temporales o disciplinarias. En otros términos, lo integra en una línea universal de autores.

Con ello, sin lugar a dudas, se liman y olvidan las diferencias cardinales que entre los filósofos, así acercados a través de muchos siglos de distancia, se interfieren; pero se pone un necesario acento sobre la continuidad de la filosofía (17) una continuidad que, insistimos, radica en la temática misma transtemporal y común, que la filosofía tiene por patrimonio. Remitirse al tema de la unidad es colocar a Plotino junto a Leibniz, a Heidegger junto a los Vedas. Y en tal caso, el procedimiento de la crítica que reduce a comunidad ideas sólo aparentemente diversas es no sólo legítimo, sino ineludible para la naturaleza misma del planteamiento de la totalidad.

Una idea semejante fué expresada, desde el ámbito del esoterismo, por el anónimo alquimista Fulcanelli: "La vida es demasiado breve y el tiempo demasiado precioso para malgastarlos en venas polémicas, y no es honrarse demasiado despreciar el saber de otro" (18).

En definitiva, la metodología adoptada para el abordamiento de Scoto parece deducirse de los principios mismos que informan el contenido de su filosofía. Hay una uniformidad, una homogeneidad última a la que es factible reducir los resultados básicos, las ideas bipolares que fundan y limitan la tradición reflexiva occidental y aun la oriental. Es por ello que las mismas, proporcionando ad intra los criterios de juicio para analizar un sistema que se hace eco de ellas, otorgan a la vez la posibilidad y casi la exigencia de su comparación con sistemas, aun alejados en el tiempo, afines en cuanto a esta temática. La intuición esencial de que, salvando distancias y reduciendo diferencias, la noción del tiempo como energía cósmica básica se encuentra idéntica en el tantrismo y en Alexander, en la cosmología irania y en la relativista (19), es sólo un ejemplo, junto a otros muchos (20), del camino interdisciplinario a seguir en la construcción de lo que se ha dado en llamar "cultura planetaria". Como un autor de nuestros días, Raymond Abellio, ha expresado con vigor, no pocos conceptos conservados como irreductibles en la escena filosófica deben únicamente su autonomía al espíritu sectorial de los nuevos escolásticos. Bajo su aparente originalidad, no es difícil descubrir una manifestación más del núcleo colectivo de conceptos a los que la mente, por muy diversos caminos, parece siempre volver (21).

No se trate, claro es, de regresar a un intelecto agente uni-

versal averroísta, a un espíritu absoluto hegeliano. Se trata, sencillamente, de comprender cómo y en qué exacto sentido la terminología, los conceptos, las matizaciones de escuela y cultura pueden encubrir la fundamental proximidad que las manifestaciones de pensamiento presentan una vez condensadas en términos de puro mecanismo conceptual, de simple tendencia, "posición" del espíritu. De abstracto "vector de significado" capaz, insistimos, en su desnudez cargada de sentido, de aglutinar una cultura universal, y de servir de eje en la construcción de un pensamiento verdaderamente aprehensor del todo.

Aun a riesgo de ser reiterativos, podríamos resumir ahora todo lo hasta aquí dicho. Creemos que la de Scoto<sup>1</sup>, como muchas de las mejores, es filosofía que se hace cuestión de las mencionadas bipolaridades-límite y conceptos últimos, que parecen el remanente final del pensamiento cuanto éste se enfrenta a la totalidad. En consecuencia, la tensión conciliada que las mismas mantengan en ella, su relación de oposición y de complementaridad, etc...resultan así los criterios interpretativos, el código a aplicar para el juicio cuando de un sistema con pretensiones de absoluto como el de Scoto se trata. A la vez, ese carácter tenso que tales bipolaridades poseen anticipa ya, por lo mismo, la índole ambigua, huidiza, que la armonía y el fundamento deberán presentar en una filosofía unitaria que acate la verdad de la diferencia. Por último, ese acercamiento exegético, al instalar de este modo el sistema en estudio en un marco ucrónico, transtemporal, habitando la casa común del pensamiento, lo desliga parcialmente del ámbito histórico en que se gestó y desarrolla, para acercarlo a aquellos otros sistemas en los que idénticos mecanismos de pensamiento y problemas a resolver se

hallen.

Ahora bien, ello no quiere decir, como ya hemos insinuado, que un sistema dado (y la asseveración es tanto más verdadera cuanto más profundo sea ese sistema) solucione de un modo unívoco y sin fisuras estas tensiones latentes de que hablamos. Es mucho más probable que la multilateralidad del horizonte, la atención forzosa a ciertos aspectos perturbadores de la realidad, etc...se traduzca, dentro de la mecánica del sistema mismo, en líneas de fuga y desequilibrios, en puntos de ruptura y consecuencias inasimilables, que no pocas veces acaben por contradecir la intención primera del autor. Esto, que ha sido señalado ya clásicamente para Aristóteles (22), Heidegger (23), Platón (24), Schelling (25), tiene todavía aplicación en el caso de una filosofía inacabada como la de Scoto. En el Sutil, ese riesgo, propio de tantas filosofías radicales, adquiere un carácter máximo. Como veremos, en su obra adquieren derecho de ciudadanía elementos de muy distinta significación, y resuenan voces de muy variada procedencia. Algunas tan inconciliables, que no es extraño que su audaz esfuerzo en pro de una síntesis metafísica bajo la égida teológica de la Revelación presente indudables lagunas y, a veces, no pocas armonías forzadas, atoneles: puntos extremos de un análisis exasperado en los que lo absoluto del planteamiento parece traicionar la consistencia misma de los principios.

Ello nos lleva de inmediato a la controvertida cuestión de si hay o no realmente un "sistema" en Scoto. Nosotros hemos empleado la expresión, conscientes de su carácter excesivo en el caso de Scoto, para indicar simplemente la condición no-contradictoria, íntimamente coherente, que el conjunto llegado hasta nosotros de pensamientos del Sutil posee. Precizando la terminología, sin embargo,

quizá efectivamente se trate, como Gilson enuncia desde el título mismo de su obra clásica, únicamente de un agregado de "posiciones fundamentales" (26). Quizá sea, como el mismo Gilson insinúa (27), un pensamiento en el que solamente viene dado el "sistema" desde el punto de vista de la propia ordenación del dogma teológico al que se adecua; dogma que, sujeto a la libertad divina, y no al necesitarismo de los principios y las conclusiones, difícilmente puede alimentar un esquematismo deductivo riguroso.

P. Stella, por su parte, ha pretendido encontrar un genuino "sistema" en Scoto; su concepto del mismo es, en efecto, mucho más elástico que el de Gilson, y le basta, para afirmar la presencia de sistematicidad en Scoto, con detectar "un esfuerzo hacia la unidad" (28), una aspiración sintética. Nuestra postura, dejando aparte el indudable carácter verbal, académico, que la disputa posee, está más cerca de la segunda de las opiniones expuestas. Desde nuestro punto de vista, y tal es la postrera de las consecuencias metodológicas que la hermenéutica adoptada arrastra, no hay en Scoto el riguroso deducir y encadenar, por modo silogístico o dialéctico, propio de un Kant, de un Hegel; sus razones están ciertamente cortadas por el patrón cristiano y, sin embargo, como veremos, ese mismo patrón teológico es el que impone al escocés una fidelidad, no demasiadas veces desmentida a determinados conceptos básicos, en cuyo juego se mueve siempre y sin contradicción.

Se trataría, más bien, adoptando terminología acuñada recientemente por la Teoría General de Sistemas, de un "sistema abierto". Abierto en el sentido preciso de susceptible de "efectuar intercambios con el exterior", de "actividad importadora/exportadora", de

"informado/informante respecto de su medio". Abierto, también, en cuanto dotado de una capacidad de auto-renovación interna, de una inestabilidad fecunda, de un dinamismo elástico. Es decir, de los caracteres mismos de lo orgánico, de lo no-maquinal. Sistema, en contrapartida, en cuanto provisto de una íntima auto-compenetración, de una coherencia estable. Sistema en cuanto recorrido y traspasado, de punta a punta, por una tensión unitaria que lo organiza. (29) En la consideración habitual, la primera de las vertientes señala, de entrada, la dependencia que el escotismo presenta frente a los sistemas coetáneos con los que dialoga y a los que critica; después, su incompletitud, sus zonas oscuras, plásticas frente a la interpretación. La segunda, su rigor, su equilibrio coherente, su fidelidad a la dogmática. En la consideración seguida por nosotros, la "sistematicidad" interna del escotismo radicaría en la omnipresencia, al menos en la vertiente metafísica de su especulación, de un modo determinado de pensamiento: aquel que afirma simultáneamente, en su tensa armonía, la identidad y la diferencia. Tensión ésta de unidad cuya intrínseca apertura a la diferencia, sin embargo, levanta la otra cara de la moneda: el inscabimiento del sistema, desgarrado por aquellos aspectos en los que la tensión se afirma como tensión, y las fronteras internas y externas del pensamiento se diluyen ante la presión misma de lo inconciliable, de lo inexpressable o de lo, sencillamente, dejado libre por el maestro.

De este modo, la virtualidad postrera que ofrece el intento de explicar el contenido del escotismo original desde el punto de vista de la tensión ucrónica entre una pareja de conceptos últimos parece ser, finalmente, la aproximación al carácter del propio

sistema. El escotismo, como experiencia de pensamiento que se hace eco de las ambigüedades fundamentales en el enfrentamiento a la totalidad (y, si bien se trata de una filosofía incompleta, nadie negará que su proyecto y su dominio es el de los conceptos totales, errancando por el absoluto supremo de ser), resulta ser un sistema abierto, unificado por esa misma tensión disgregadora que lo recorre, y cuya armonía-en-la-diferencia pretende.

Ahora bien, cómo y de qué manera la doble faceta de identidad y diferencia que constituyen sus criterios de contenido se traducen, cara al propio sistema, en una íntima sistematicidad y una íntima apertura del mismo, es algo a desarrollar a lo largo del trabajo. Quede claro desde ahora, sin embargo, que el equilibrio dinámico que es, creemos, la clave de un pensar que afirma simultáneamente la univocidad del ser, y la irreductibilidad de las diferencias, es algo que acaba teniendo asimismo la veste externa del sistema, haciéndolo, así, complejo, ambiguo, creador y, en definitiva, libre dentro de su unidad.

Llegados a este punto, creemos haber dejado suficientemente justificado el propósito de nuestro trabajo: tratamos de hacer ver cómo en el sistema abierto de Duns Scoto toman cuerpo y se articulan las tensiones fundantes de la unidad y la pluralidad, la identidad y la diferencia, a compás de las exigencias teológicas y en atención a los postulados de un pensamiento con pretensión de absoluto.<sup>(30)</sup> Ahora bien, dado que dicha tensión, junto al elenco problemático a que responde, trasciende tanto el ámbito estricto de la filosofía cuanto las clasificaciones espacio-temporales dentro de ella establecidas, la explicación del sistema creemos debe hacerse en rela-



ción a aquellos elementos conceptuales afines (filosóficos o no, cognoscitivos o no de Scotto), en los que parecidas tensiones se afincan y luchan.

Así, la utilización que en el seno del trabajo se hará de la noción matemático-filosófica del transfinito cantoriano, como clave para la comprensión de la teoría de la univocidad, la interpretación del ser escotista desde el punto de vista de la diferencia ontológica recientemente aireada por Heidegger, la aproximación entre las nociones de "noema" husserliano, "sentido" deleuziano y "esencia" escotista, etc...nos parece legítimas, si no necesarias, en este intento de mostrar un caso de la continuidad, de la comunidad de las ideas-límite de la mente. Una continuidad entre filosofía, matemática, arte y ciencia, en cierto modo semejante a la que el astrónomo relativista observa en el espacio exterior: tan cierto es, en efecto, el "ahora" puntual que este espacio parece expresar, como el conocimiento de que los elementos presentes en ese ahora provienen, cada uno, de tiempo-espacios dispares y mutuamente extraños.

Esta última observación, en rigor, debería ahora conducirnos a precisar en qué sentido-exacto hablemos aquí de continuidad. Más aun, teniendo en cuenta que a lo largo del trabajo haremos uso del concepto de continuo tanto para, a compás de las posibles interpretaciones del mismo, ordenar en cierta medida las modelizaciones fundamentales del pensamiento, como para utilizar una de ellas (precisamente la basada en la solución cantoriana del problema), en la interpretación de la paradoja del ser unívoco. Esta justificación quedará pormenorizada en el capítulo dedicado al tema. Bástenos sho-

ra señalar que si, como hemos venido advirtiéndolo, utilizaremos como clave hermenéutica la bipolaridad Identidad/Diferencia, entendida en el sentido abstracto que permite emplearla en muy diversos campos del pensamiento, el problema del continuo ofrece todos los caracteres precisos para convertirse en piedra de toque y contraste por lo que a esta bipolaridad se refiere.

En dicho problema, en efecto, la tensión aludida se agudiza casi hasta lo intolerable, poniéndose a su alrededor en juego, encadenadamente, problemas relativos a la comprensión de lo real, la estructura de la mente y, en definitiva, las relaciones entre el todo y la parte, el límite y lo ilimitado, la unidad y la multiplicidad. Pensamos que es esa conexión íntima con tales añejas cuestiones la que hace del continuo un tema "resistente", incómodo, que perdure a lo largo de los siglos; abandonado y reencontrado muchas veces como la metafísica misma lo fué. Latente en cuestiones de física, matemática, biología y metafísica, su característica presentación en pequeña escala de lo que las abstracciones últimas proponen a niveles superiores de generalidad es lo que hace que en el mismo se planteen en toda su crudeza las tensiones fundantes que a lo largo de estas páginas perseguimos.

Por lo demás, el alejamiento que frente a la cuestión estricta, técnica, del continuo, presenta la generalización del problema al todo de la realidad (patente, como veremos, en la lex continuitatis de Leibniz, en la polémica Heisenberg-Einstein sobre la ultimidad de la mecánica cuántica versus su hipotética reducción a una mecánica continuista de carácter no-estadístico, -el tema de

las variables ocultas), y en qué medida esa generalización del problema pudo no responder ya, dentro incluso del mismo autor, a las posturas adoptadas en el caso primario de la divisibilidad del segmento, es algo que desarrollaremos más adelante. Y que, en definitiva, no viene sino a confirmar cómo este problema, repetimos, aglutina y pone en juego la tensión entre los conceptos que recorren, fundan y acaban el proceso de la mente. A través de la aporía del continuo, en efecto, la matemática, y la filosofía con ella, han buscado la clave explícita o implícita de aquella formulación sintética a que arriba eludimos: la identidad de la diferencia, la diferencia en la identidad.

¿Cómo, pues, se articula la obra de Scoto alrededor del problema de la identidad y la diferencia, y cómo en los pensadores que le son afines?

# NOTAS

- (1) El sentido originario de este término, como es sabido, es el que en su día le diera Ortega y Gasset: "Lo que por parte de las cosas es aspecto, por parte del hombre es la "vista" tomada sobre la cosa. Se le suele llamar "idea" (concepto, noción, etc) (...) "Conocer... es dialécticamente... ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad" (Origen y epílogo de la filosofía: Obras Completas, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971, Tomo IX, pp. 370-372). Como es obvio, la utilización que en el texto se hace de la "vista" orteguiana es ampliativa de su significado, primeramente volcado hacia las cosas concretas. Se trataría, en nuestro caso, de aspectos de la realidad concebida, ahora, como totalidad; de un "perspecti-vismo" del conjunto de lo real.
- (2) Anatol REPOPORT: "Los usos del isomorfismo matemático", en: VARIOS AUTORES: Tendencias en la teoría general de sistemas, Selección y Prólogo de G. J. Klir, Traducc. de A. Delgado y A. Ortega, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 59: "Se dice que dos sistemas matemáticos son isomorfos cuando puede establecerse una correspondencia biunívoca entre los elementos de ambos, y cuando toda relación definida entre los elementos de uno cualquiera de ellos también se cumple entre los elementos correspondientes del otro. El isomorfismo entre dos sistemas matemáticos induce un isomorfismo conceptual entre los sistemas concretos que representan. En otras palabras, se dice que dos sistemas concretos son conceptualmente isomorfos el uno con respecto al otro si ambos pueden representarse por medio del mismo modelo matemático". El concepto tiene su primera aparición en la escena cultural con la obra de Von Bertalanffy, como pieza clave en la reducción de "organismos" biológicos, sociales, culturales, arquitectónicos, físicos... a modelos comunes y paralelos ("llamando isomorfismo a la armonía y teleología al Tao": Luis RACIONERO: Textos de Estética Teoísta, Barcelona, Barral, 1975, p. 20)
- (3) Esta mutua interpenetración entre la mente y el objeto, que desde muy diversos campos del saber actual se propicia, tiene una formulación sistemática en la gnoseología de Nicolai HARTMANN. En la obra de este autor, en efecto, el predominio del objeto en la teoría

realista del conocimiento y el predominio del sujeto en la idealista alcancen una síntesis. En consecuencia, se postula una presencia concurrente y mutuamente fecundante de ambos polos del proceso en el objeto de conocimiento. Vid asimismo S. RABADE: Estructura del conocer humano, Madrid, G. del Toro ed, 1969.

- (4) Es en las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía de Hegel donde se recoge sin mayor matización la frase de Brucker sobre Scoto: "Escribió tanto, que un hombre apenas alcanzaría a leerlo en toda una vida, y casi nadie lograría entenderlo" (Hist. crit. de la phil. t. III, pp. 825-828.- Corresponde a la p. 133 de la obra de Hegel, en la edición del Fondo de Cultura Económica de México, 1955). Para Hegel, Scoto es además un mero expositos del Dogma.
- (5) Un clasicismo, si se nos permite la expresión, más cercano al representado por Mahler, en el campo musical de la cultura, que al de Beethoven o Mozart.
- (6) El problema de la Continuidad y la Discontinuidad, por ejemplo, no es hoy válido plantearlo exclusivamente como problema mental, como un constructo a posteriori del sujeto. Poder aceptar que la estructura misma de la materia, como es obligado a partir de los trabajos de De Broglie y Schrödinger, responde objetiva y simultáneamente a las categorías antitéticas de Onda y Corpúsculo, es un reto excesivamente fundado en la experiencia de laboratorio para relegarlo a una pura dificultad de concepto, de "interpretación de ecuaciones".
- (7) Que la idea de la unidad en la diferencia es la base de la filosofía presocrática, desde Anaximandro mismo, ha sido puesto recientemente de manifiesto por A. ESCOBOTADO: De physis a polis, Anagrama, Barcelona, 1975, pp 40-41: "Por eso, partiendo de la entitesis de Anaximandro entre lo definido y lo indefinido, entre el límite y la ilimitación, el pitagorismo adelanta el concepto de armonía: 'La naturaleza se constituye en este cosmos por armonía de lo definido y lo indefinido'-Filolaos, B. 17-".-
- (8) "Anything goes". El programa de Feyerabend se explicita en su Against Method: Outline of an anarchistic Theory of Knowledge, 1975. No hay que olvidar, sin embargo, como J. FERRATER MORA señala (Diccionario de Filosofía, Alianza Ed. Madrid 1979, vol II, pp. 1159), que este autor formuló su propio axioma con un carácter más metodológico que

de contenido, más como "brotado" que con verdadero carácter formal. La intención y el contenido que alcanza en las tensiones de ideas que comentamos, pese a ello, nos parecen decisivos.

- (9) Douglas R. HOPSTADTER: Gödel, Escher, Bach (An Eternal Golden Braid) Basic Books Inc. New York, 1979. Este libro impresionante, a lo largo de cuyas más de 700 pp. hallan hueco la teoría de computadoras, de isomorfismos, las geometrías no-euclídeas, la teoría cantoriana del transfinito, los diagramas de Feynman sobre partículas que "retroceden" en el tiempo, la conjetura de Goldbach, la máquina de Turing y el número omega, etc etc... está basado en la idea nuclear de la auto-alusión, la recurrencia, la incompletitud fundamental del basamento, de la proposición fundante autodemostrada. En otros términos, de la regresión infinita del pensar. En este sentido, los argumentos respectivos de Zenón y Gödel resultan asimismo conectados con la paradoja de Lewis Carroll. Según la misma (Vid. el Segundo Diálogo entre Aquiles y la Tortuga, pp. 43-45), para demostrar la validez de un teorema Z dado, partiendo de las premisas A y B, es preciso demostrar previamente la inferencia C, según la cual Z se deduce de A y B. Esto logrado, haría falta establecer la regla D de inferencia, que explicita que Z se deduce de A, B y C, y así hasta el infinito.
- (10) Sobre la hipótesis newtoniana, vid. A. KOYRE: Del mundo cerrado al universo infinito, S. XXI editores, 1979 (ed. orig. 1957), especialmente cap. VII (pp. 147 y ss) y cap IX (pp. 191 y ss)
- (11) Jagjit SINGH: Teorías de la cosmología moderna Traducc. A. ESCOBAR-TADO, Alianza Ed. Madrid, 1970, pp. 307-308: "En resumen, la validez o invalidez de la conclusión centrada en la muerte térmica es una de las muchas inferencias de la cosmología donde la deficiencia de las observaciones físicas a escala cósmica lleva a los cosmólogos a basar su elección en preferencias emocionales, estéticas, morales o de otro tipo. Para Eddington, por ejemplo, la concepción de un universo oscilante que va y viene y se rejuvenece continuamente le resulta por completo retrógrada desde el punto de vista moral. Por otra parte, en el caso de Tolman, la idea de un comienzo y un fin del universo se le antoja tan repugnante que busca modelos oscilantes del universo donde no sea necesario límite temporal alguno ni hacia atrás ni hacia adelante".

- (12) Pertenece también a ORTEGA Y GASSSET (Op. cit, pp. 347-433) la tesis de que la inagotabilidad del universo hace igualmente válidas, en su error y en su verdad parciales, todas las filosofías merecedoras de tal nombre.
- (13) LAO ZI (El Libro del Tao). Traducc. y Prol. de J. I. Preciado, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 91: "Lo que no tiene nombre (wu ming) es el principio de todos los seres"(XI). P. 131: "La materialidad del dao/ es imprecisa e indefinida"(XXI). P. 139: "Hay una cosa confusamente formada/ anterior al cielo y a la tierra./ Sin sonido, sin forma/ de nada depende y permanece inalterado/ se le puede considerar el origen del mundo/ Yo no conozco su nombre/ la denomino "dao"(XXV). P. 7: "El dao, luminoso, parece oscuro/ el dao, progresivo, parece regresivo/ el dao, lleno, parece desigual/.../ el gran cuadrado no tiene ángulos/.../ el gran sonido no se puede oír/ la gran imagen no tiene forma/..."(XLI)
- (14) P. CEREZO GALAN: "El fundamento de la Metafísica en Leibniz", en Anales del Seminario de Metafísica, Madrid, Universidad Complutense, 1975, p. 76: "...la metafísica no queda primariamente definida desde la objetividad de su ámbito, sino por la reflexibilidad e intensidad de su proyecto, como experiencia del fundamento. En definitiva, lo característico de la metafísica no es tanto que principie y funde los demás saberes, como el que se funde a sí misma, en la absoluta interiorización de su verdad".
- (15) Nadie duda, en efecto, que el inicio, el germen del que se nutre la "microfilosofía" de Scot esté constituido por la polémica con Enrique de Gante, con Tomás de Aquino, con los filósofos árabes. Que cuestiones de interés exclusivamente medieval sean el nervio de sus pensamientos y la base de su argumentación las autoridades de la época. Creemos, sin embargo, que desde esa condición previa, la filosofía, la "macrofilosofía" del Sutil despega hacia esos niveles de abstracción en los que sólo se encuentran pensadores de verdadera talla especulativa. Es por eso que compartimos las palabras de Jean GRIBOMONT, OSB: "Pour rédiger un cours de théologie sésraphique 'ad usum scholarum', il ne serait pas requis de dépasser le 'textus receptus' de D. Scot, on pourrait même se dispenser de connaître la pensée personnelle de celui-ci, et se contenter d'une synthèse de la doctrine qui se déduit, abstraitement, de quelques formules génériques. Le travail vraiment universitaire, l'édition scrupuleuse, risque plutôt de rendre difficile la synthèse. On découvre que Scot lui-même ne se faisait pas aveuglément

à ses propres positions; sa subtilité s'insère dans un contexte très particulier. Il cite très peu la Bible et les originaux des Pères; saint Thomas lui-même, mort une génération plus tôt, et déjà considéré comme démodé. La pensée de Scot se dessine en dialogue avec ses contemporains, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines ...".- Nuestra conclusión, en cambio, es diametralmente opuesta a la suya: "Tout cela lie la théologie de Scot à des contingences sans intérêt universel ni actuel" ("La valeur scientifique de l' - edition critique des 'Opera omnia' de Jean Duns Scot dirigée par le P. Charles Bélić en Antonianum, 1970, pp. 52-58.-Los textos, en pp. 57 y 58)

(16) Empleamos esta terminología leibniziana, como es notorio, es un sentido sólo analógico: de una parte (análisis), la reducción a 'mínima' de índole conceptual; de otra, la integración (síntesis); pero, esta vez, no del sistema mismo anteriormente reducido, sino del conjunto mismo de los sistemas aproximados por la reducción.

(17) Una continuidad, la de la filosofía, extraña, en la que quizá el planteamiento embrionario de los presocráticos ha de esperar hasta Heidegger para encontrar un desarrollo pleno; en la que los gérmenes del programa escotista no encuentran su caldo de cultivo apropiado sino siglos después, en la fenomenología husserliana. Se ha calificado este misterioso lazo de continuidad, alguna vez, como "el eterno reverberar de las ideas": "The history of philosophy is no mere record of the intellectual activity of certain individuals, but a striking testimony to the dynamic force and what might be called the eternal reverberation of ideas. The latent power of a theory of the universe may require centuries before it becomes completely actualized. It is the history of thought which explains to a large extent the history of events" (M. M. MARCIA: "The logos as a basis for a doctrine of Providence" en Mediaeval Studies (V), 1943, pp 75-102.-El texto cit. en p. 98)

(18) FULCANELLI: Las Moradas filosóficas Traducc. de V. Villacampa, Plaza y Janés, Barcelona, 1976, p. 107.

(19) S. ALEXANDER: Space, Time and Deity, Gifford Lectures, 1916-1918. Según este autor australiano, la sustancia primordial y "generatriz" del cosmos es el Espacio-Tiempo; idea que, para el caso exclusivamente temporal, constituye la clave misma de la mitología



iranía: "En este complejo religioso, además de aparecer constantemente el dualismo entre elementos o divinidades justas, veraces y luminosas y genios maléficos, deceptores y tenebrosos (...), oposición que Zoroastro concretará en la lucha entre Ormazd y Anra Mainyu, como principios supremos e independientes del Bien y de la Luz y del mal y las Tinieblas respectivamente (que el zurvanismo consideraba hermanos gemelos nacidos de Zrvan, el dios supremo, personificación del Tiempo, que todo lo engendra, lo acaba y lo domina)...": L. CENCILLO: Mito. Semántica y Realidad. B. A. C. Madrid 1970, p. 189.-Por su parte, el anónimo BHAGAVAD-GITA (Canto del bienaventurado) determina al "Supremo Brahman, la suprema sede, la suprema pureza...la divinidad originaria", entre otras muchas cosas, como "el tiempo para los seres temporales, el tiempo impercedero" (Traducc. J. Barrio, Aguilar, Buenos Aires. 1978, pp. 74 y 77 (n.ºs 12, 30 y 33)).-Podríamos añadir el caso griego de Saturno, el Tiempo, padre de los dioses, así como la primera determinación heideggeriana del tiempo ("Zeit") como "horizonte del Ser" (M. HEIDEGGER: Sein und Zeit Max Niemeyer Verlag, 1941, p. 438), pero ello nos llevaría demasiado lejos.

(20) Es de sobra conocida la nueva versión gestáltica (Koehler, Koffka), organicista (Whitehead), holista (K. Goldstein) con que la ciencia occidental, superando el decimonónico reduccionismo, la razón diferenciadora, el análisis disgregador, etc...vuelve a asumir la nunca olvidada idea que afirmó que "el todo es algo más que la mera suma de sus partes". Con lo cual manifiesta el renovado parentesco que la misma ciencia presenta con respecto a aquellas (múltiples) corrientes de pensamiento no-analítico, demasiado fácilmente tachadas antes de "pre-científicas". Por su parte, el creador de la teoría general de sistemas afirma explícitamente: "El 'dictum' aristotélico, 'el todo es más que la suma de sus partes' es una definición, aún válida, del problema sistémico fundamental" (Ludwig von BERTALANFFY: Perspectivas en la teoría general de sistemas Traduc. de A. Santisteban, Alianza Ed. Madrid 1979, p. 137)

(21) R. ABELLIO: La Structure Absolue (Essai de phénoménologie génétique) Gallimard Paris 1965 pp. 23 y ss: "Si l'on nous objecte que nous ne pouvons rien gagner à mélanger ainsi les terminologies et les styles, nous répondons qu'il y a peut-être aujourd'hui dans la philosophie comme dans la religion, des vocabulaires qui font illusion et qui ne sont restés que trop longtemps autonomes. En philosophie, trop de concepts se sont fermés sur eux-mêmes pour le seul bonheur des pédants et des scholastiques; dans la religion, trop de symboles 'isolés' servent de supports à la superstition ou

à l'apostasie, et il serait temps de rendre son sens plein à la notion d'idole. Aussi bien ne voit-on pas comment la régénération de ce qu'on appelle le sens 'métaphysique' pourrait être séparée de ce qu'on appelle d'autre part, sans d'ailleurs préciser d'avantage, la régénération du 'sacré', alors que tous les deux tiennent à la mise en structure préalable et simultanée de notions diverses semblablement banales et à leur réinsertion commune dans une Présence universelle". Y en pp 16-17: "Il s'agit de mettre à la base des sciences une métaphysique régénérée, rejetant toute formulation scolastique, au profit d'une activité consciencielle réelle, c'est-à-dire d'une connaissance ou d'une sagesse". Y en p. 30: "Négliger cette...intensification de la pensée 'classificatoire' procède sans doute du divorce qui s'est établi chez nous entre sciences et philosophie, alors que c'est justement ce divorce qui est en question".

- (22) La figura de un Aristóteles experimental, dubitativo, abierto a la pluralidad, frente al excesivamente rígido que resulta de los libros de Lógica, ha sido presentado por J.M. LE BLOND: Logique et Méthode chez Aristote J. Vrin Paris 1973
- (23) Es de sobra conocido cómo Heidegger, arrancando de una afirmación del ser, y tratando de positivarlo como 'Grund' y 'lo-que-impera' ("ahora bien, ¿qué significa la palabra physis? Significa lo que sale o brota desde sí mismo(...); el despliegue que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esa manifestación; en síntesis, la fuerza imperante (walten) de lo que, al brotar, permanece": M. HEIDEGGER: Introducción a la Metafísica Trad. E. Estiú, Ed. Nova, B. Aires, 1972, p. 52) este ser, decimos, progresivamente determinado como No-Ente y como No-Opuesto-a-la-Nada, acaba por encontrarse "tachado" (a nivel incluso gráfico, a partir de Zur Seinsfrage, obra de 1956), perdiéndose casi la lucha por la consistencia de un concepto que aparentemente se disuelve en su propio fundamentar así el juego, el entre cruzarse de tierra y cielo, dioses y hombres: Vid V. VICINAS: Earth and Gods Martinus Nijhoff, 1969, pp. 128-131.-
- (24) La crítica moderna reconoce sin ambages el carácter aporético con que Platón misma, en el Parménides y en el Sofista, aborda una teoría de las Formas contra la que nunca dejó de levantar, reconociendo siempre su necesidad, más críticas de las que Aristóteles pudo nunca imaginar. Hasta qué punto también en Platón no hay un dogmatismo, sino un resonar de tensiones de ideas, es algo a lo que aludiremos más adelante. Como bibliografía más general sobre el tema: F. CORLESTON: Historia de la Filosofía, Barcelona, 1969, vol I, pp 174 ss.

- (625) L. CENCILLO: Filosofía Fundamental. Vol II: Historia de los sistemas filosóficos Syntagma, Madrid, 1968, p. 185: "Pero mientras Hegel se mantiene fiel toda su vida a esta primera intuición producida al calor de su amistad con Schelling, éste cambiará hasta cinco veces de sistema (...) Esto no implica volubilidad en el pensamiento de Schelling, sino una conciencia tan profunda de la insuficiencia de las categorías sistemáticas para abarcar la riqueza infinita de la realidad, que necesitaba variar de sistema para no dejar fuera de su consideración ninguna región del Ser".
- (26) E. GILSON: Jean Duns Scot. Introducción a sus positions fundamentales Paris J. Vrin 1952.
- (27) E. GILSON: Op. cit. p. 627: "Ce n'est pas à dire que Duns Scot nous ait laissé un système. La parole de Dieu, dont il cherche l'intellection, n'est pas un donné qu'on puisse reconstruire par mode de déduction, surtout lorsque la liberté divine est à l'origine de ses oeuvres. Pourtant, la philosophie dont il use est faite de thèmes fondamentaux auxquels il revient sans cesse pour éclairer les profondeurs de la foi".
- (28) P. STELLA: L'ilemorfismo di D. Scoto Torino, Società Editrice Internazionale 1955, p. 301: "Un sistema è anzitutto un tentativo riuscito di sintesi, uno sforzo verso l'unità, una visione sinottica delle cose per quanto le nostre capacità intellettuali ce lo consentono (...) Lo scotismo è un sistema. Le diverse tesi infatti che esso raccoglie e propone, procedono tutte da un'identica ispirazione, onde sotto il suo impetto esse si presentano come interdipendenti e legate l'una all'altra da più di un punto di vista".
- (29) Ludwig von BERTALANFFY: Perspectivas en la teoría general de sistemas, op. cit, p. 91: "Así, cada día gana más adeptos el enfoque que ve el organismo como un sistema uniforme y dinámicamente reactivo, reconociéndose la primacía del orden dinámico sobre la disposición estática de estructuras mecánicas. De esta característica dinámica de los procesos orgánicos procede su plasticidad frente a necesidades cambiantes, al permitirles una regulación adaptativa en caso de perturbaciones. No es acaso muy osado comparar este concepto dinámico de la vida con las opiniones que sostienen los físicos actualmente, ya que del mismo modo que la

física moderna disuelve la materia en un conjunto de vibraciones, así la biología de nuestro tiempo disuelve la forma orgánica rígida en una corriente de procesos que generan una estructura orgánica a primera vista persistente". P. 108: "Cualquier máquina... está integrada por elementos durables... No ocurre otro tanto con el organismo viviente, que es un prototipo del 'panta rhei' heracliteo, por mantenerse en flujo y cambio continuo de componentes. Las estructuras que controlan los procesos dentro del sistema se mantienen a la vez que se destruyen, se amalgaman y se regeneran, se descomponen y recomponen(...)... cabe preguntar si existen modelos o nociones que expliquen esta situación. La respuesta es de nuevo afirmativa... Su punto de partida es la noción de 'sistemas abiertos'... es decir, sistemas que... intercambian material con su entorno. Esta teoría... versa sobre la teoría de las reacciones en los sistemas...". - Tal noción, en efecto, se ha revelado de una virtualidad insospechada en su aplicación dentro de una teoría que no reconoce fronteras disciplinarias rígidas. No vemos que sea imposible, transponiendo estos conceptos al campo de la crítica cultural, hablar de "sistemas" epistemológicos "abiertos" (o "vivos") esto es, plásticos, íntimamente fecundos, y sistemas epistemológicos de tipo "cerrado", "mecánico" o cristalizado. El de Scoto, sin duda, se adscribiría a la primera de las tendencias: de este modo, un sistema que persigue la unidad en la diferencia se hace él mismo íntimamente fecundo, plural, "heracliteo"; e íntimamente unitario, autoconsistente.

- (30) Ha sostenido incluso algún autor, explícitamente, que la tarea misma y la meta de la "comprensión" es precisamente llegar a captar esta repetida unidad en la diferencia: Victor LIME: "Comprendre. , Aperçu critique et métaphysique" en *Franziskanische Studien* (XXX-II), 1950, pp. 242-260. - P. 260: "L'activité humaine désignée sous le nom de comprendre peut être considérée par un psychologique, soucieux de l'individuel, de la donnée immédiate, et par le critique préoccupé de la valeur de notre science. Alors le comprendre se montre divers, relatif, et donc multiple.(...)... est une vue plus approfondie: celle du métaphysicien, spécialiste et de l'être et de l'esprit. Elle permet de découvrir, sous-jacente à cette multiplicité, une réelle unité; cela et dans et par le sujet, l'homme; et dans et par l'objet, l'être; et dans et par la cause première des deux: Dieu. En un mot: multiplicité compensée par une unité certaine". -

## FUENTES

La primera dificultad con que el investigador tropieza al abordar el pensamiento de Duns Scoto radica, indudablemente, en la carencia de una edición crítica completa de las obras del Sutil. Durante siglos, la tradición nos ha legado, como propios del maestro escocés, un conjunto abigarrado y confuso de infolios, en los que discernir la autenticidad de enteros tratados resultaba apenas más difícil que esquilar, en el seno de los reconocidamente auténticos, lo correspondiente al pensamiento original y lo debido a la mano oficiosa de los discípulos. De este modo, la intención primera del maestro que dó por mucho tiempo enmascarada-y aún absolutamente distorsionada-mediante la atribución a su figura de doctrinas que jamás le pertenecieron, o de adiciones y enmiendas difícilmente casables con el todo de una reflexión ya sin esto suficientemente abstrusa.

Este estado de cosas, agravado por la existencia de múltiples códices dispersos (1), se mantuvo con la primera de las ediciones completas de Scoto, la llamada edición Wadding, posteriormente conocida como reimpresión Vivès; publicada la primera en Lyon en 1639, la segunda en París, 1891-1895, la edición Wadding-Vivès ha constituido la comúnmente utilizada en el marco del escotismo especializado (aceptándose además, quizá, la realizada por nuestro compatriota M. Fernández García de los libros I y II del Opus Oxoniense) (2) hasta que, a partir de 1950, los doce volúmenes de la Wadding y los veintiséis de la Vivès comenzaron a pasar por el tamiz de la crítica. En efecto, y como es sabido, este año apareció en Roma el volumen I de la Doctoris Subtilis et Mariani Ioannes Duns Scoti, Ordinis Fratrum Minorum, Ope-

ra Omnia (3).

Esta edición, todavía inacabada, constituirá a partir de su íntegra publicación el texto recibido, canónico. A este respecto, es ciertamente ingente el esfuerzo que la Comisión Escotista, hasta su reciente fallecimiento presidida por C. Balić, ha debido realizar para la fijación, previa su depuración comparada, del texto definitivo del maestro escocés. Utilizando las rigurosas reglas de crítica(4) textual contenidas en las pp. 5-329 del Tomo I de la edición (Disquisitionem historico-criticam) y especialmente en las pp 106-107; 112-113 (Ratio critica editionis) que se imponían dado el estado de la cuestión, "cet incomparable instrument de travail" (5) no ha podido ser, desgraciadamente, todavía finalizado, y continúa en curso de publicación.

Por ello, hemos manejado en esta edición exclusivamente el Libro I del Opus Oxoniense, así como las dos primeras distinciones del Libro II. Por lo que respecta al resto del Libro II del Comentario de Oxford, hemos manejado la edición Fernández García, factible como es de una utilización indudablemente más ágil que la farragosa de Wadding-Vivès. Esta última, en cambio, es de indispensable consulta para las obras aún no incluidas en la edición crítica. Este caso no alcanza ya, felizmente, a la durante mucho tiempo inédita Lectura prima, o primera redacción del Comentario Oxoniense, que ahora puede leerse en los tomos XVI y XVII de la edición crítica, embarcando con ello el comentario a los dos primeros libros de P. Lombardo. A nadie escapará el interés de esta última publicación, que tiende a considerarse mayoritariamente el primer borrador de lo que sería más tarde, desarrollado, el Opus Oxoniense.

Sea de ello lo que fuere, es lo cierto que el estado de in-

acabamiento de esta edición crítica introduce en todos los estudios sobre Scoto que, al completarse en estos años, no cuenten con la totalidad de las futuras Opera Omnia de Scoto, un factor de incertidumbre y provisionalidad innegable y difícil de erradicar. Propiamente hablando, no creemos (no otra cosa hemos intentado nosotros) que hagta el final de la edición pueda hacerse otra cosa que señalar las intenciones genéricas, las líneas de fuerza y el "sentido" de una filosofía de Scoto cuya visión total no poseemos. Ello no quiere decir que consideremos ilegítimo el trabajo que ahora presentamos. Por el contrario, el de Scoto no es pensamiento que pueda ser simplemente aclarado por el recurso a un texto común y preciso. Somos más bien de la opinión que las controversias, las mutuas incomprensiones entre los intérpretes y en definitiva una labor hermenéutica que nunca pueda darse por concluida, son y serán siempre elementos propios de los estudios escotistas.

En el momento presente, el acabamiento de la edición crítica introduce únicamente, pensamos, una intensificación de esas dimensiones de inestabilidad. Adelantar desde ahora, apoyándose en lo hasta aquí realizado, las que se presentan como claves de bóveda de un pensamiento notoriamente autocohérente, haciendo así una justificada transposición al todo de los principios utilizados en las partes ya aseguradas, no es atentar en modo alguno contra el método científico. Todavía más: utilizar como utilizaremos los textos atribuidos tradicionalmente a Scoto y todavía no depurados por la crítica, cuando de los mismos, debidamente puestos en una cierta cuarentena, se deduzca una confirmación de las tesis apuntadas, nos parece incluso necesario si se consigue lo que en definitiva perseguimos; esto es, un resultado clarificador.

La edición crítica, por otra parte, ha tenido la virtualidad de erradicar definitivamente de la bibliografía el uso, como antes apuntábamos, aquellas obras doctrinales, extensas o no, manifiestamente basadas en tratados falsamente atribuidos a Scoto. Así, y sin negar el valor que todavía pueden conservar en puntos parciales no afectados por esta tacha, el clásico Duns Scot de B. LANDRY (París, 1922) o el no menos conocido Duns Scotus de C. S. HARRIS (Oxford, 1927, dos vols), son ejemplos típicos de libros hoy rechazables en cuanto a su amplio uso del actualmente considerado, sin lugar a dudas, inauténtico, De rerum principio. Desde el punto de vista bibliográfico, los comentarios, más reducidos, al conjunto de obras de la ed. Wadding-Vivès (6), casi todos ellos publicados en las revistas esecializadas con anterioridad a la edición crítica, han perdido automáticamente vigencia. En particular, ideas basadas exclusivamente en De rerum principio como la tantas veces citada tripartición de la materia en materia primo prima, secundo-prima, tertio-prima, una cierta concepción radical de la intuición y de la constitución en y de por puntos de la recta, etc etc... falsamente atribuidas a Scoto, han teñido buen número de publicaciones cuyo valor se ve hoy así mermado.

Ello no quiere decir que no queden márgenes oscuros, aún ahora, en la catalogación definitiva de las obras consideradas originales de Scoto. Si, de una parte, ciertas obras manifiestamente falsas han alcanzado un reconocimiento, como tales, suficientemente pacífico entre los especialistas, algunas otras (particularmente, como detallaremos a continuación, Theoremata y De Anima), pese a la decisión ya adoptada por la Comisión Escotista, muy influida, como es lógico, por el criterio de Balić (7), continúan siendo objeto de discusión. Es por ello que, por nuestra parte, aplicaremos a las mismas el criterio



de cautela que hemos adelantado para el caso de las obras unánimemente consideradas auténticas y aún no publicadas en su versión definitiva.

¿Cuál es hoy, pues, el núcleo comúnmente aceptado de obras de Scoto? Arrancando por un criterio negativo, comenzaremos recogiendo la selección en su día realizada por Wedding. Este autor incluyó, en su edición, en el tomo I, la Grammatica Speculativa Scoti, así como los breves tratados de lógica: In Porphyrium quaestiones, Quaestiones in librum Praedicamentorum Aristotelis, Quaestiones in I et II Perihermeneias, Qu. in duos libros Perihermeneias operis secundi, Qu. super librum Elenchorum Aristotelis, Quaestiones in librum I et II Priorum Analyticorum Aristotelis et I librum et II Posteriorum Analyticorum Aristotelis.

En el tomo II, In VIII libros Physicorum, las Quaestiones super libros Aristotelis de Anima, las Quaestiones metereologicæ

En el tomo III, el De rerum principio q. XXVI, el Tractatus de primo principio, los Theoremata, las Collationes Parisienses, el Tractatus de Cognitione Dei y las Quaestiones miscellaneæ de formalitatibus.

En el IV, la Expositio textualis in Metaphysicam Aristotelis, las Conclusiones utilissimæ metaphysicæ y las Qu. subtilissimæ in metaphysicam Aristotelis. Reserva los tomos V-X para el Opus Oxoniense, y el XI para las Reportata Parisiensia. Por último, el XII incluye las Quaestiones Quodlibetales.

Por su parte, la edición Vivès añadió el De perfectione statuum.

Con posterioridad, algunos de estos títulos han sido definitivamente apartados del catálogo escotista. Especialmente, el De cognitione Dei, considerado ya apócrifo por U. Smeets (8) y la generalidad de los autores ( aunque es sólo "dudoso" para Bettoni) (9); la Grammatica speculativa, base en su día de la tesis de habilitación de Heidegger (10) y hoy atribuido al escotista Tomás de Erfurt (11); los Físicos, normalmente atribuido a Marsilio d'Inghem (12); el tratado De perfectione statuum (13); los libros de meteorología (14), que Bettoni atribuye "a un autor inglés posterior"(15). Por su parte, el De rerum principio se pone hoy unánimemente en el haber de Vitel de Four, así como la Expositio in Metaphysicam Aristotelis en el de el escotista hispano Antonio Andreas (16). Balić ha contestado igualmente, con argumentos decisivos, las Qu. miscellanae de formalitatibus (17). Son asimismo apócrifos los libros de lógica sobre los Anteriores y Posteriores aristotélicos (18), y se coloca el nombre de Gonzalo de Balboa bajo el epígrafe Conclusiones utilissimae Metaphysicae (19).

La casi totalidad de los autores manejan así, como indiscutiblemente auténticas, el Opus Oxoniense, o comentario inglés a las sentencias, y su paralelo parisién (Reportata Parisiensia), obras las capitales de Scoto; el De primo rerum omnium principio (20), las Qu. Quodlibetales (21), las Qu. super libros Metaphysicorum Aristotelis, las Collationes Parisienses, el Super Universalia Porphyrii, las obras sobre los Predicamenta y Perihermeneias aristotélicos, el In Libros Elenchorum quaestiones y, tal como Balić ha promovido, unas Collationes VI Oxonienses y Parisienses, junto a las obras todavía no publicadas en edición completa alguna: Lecturas y Reportationes de los tres primeros libros sobre las sentencias. (22)

Quedan en pie, sin embargo, como antes señalábamos, zonas oscuras que afectan tanto a las Qu. misc. de formalitatibus n<sup>os</sup> 1 y 7 (23) y sobre todo Theoremata y De Anima. Tanto uno como otro son considerados auténticos por Balić, pero esta opinión, por lo que al segundo de los textos se refiere, es radicalmente rechazada por C. Be rubé (24), y parcialmente por Mettoni, que admitiría, al parecer, su atribución a Antonio Andreas (24). En nuestra discusión del tema del conocimiento, en cuyo campo es máximo el alcance de esta obra, utilizaremos esta fuente con la reticencia apropiada a una obra no unánime mente aceptada como auténtica y que en algunos puntos, evidentemente, resulta difícilmente encajable con el resto de la doctrina incontestada de nuestro autor.

El problema es mucho más serio con Theoremata, una especie de breve compendio aforismático de la doctrina supuestamente de Scoto. La crítica especializada, en punto a este tratado, parece incapaz de llegar a un acuerdo. De una parte, como hemos dicho, Balić la incluye en su catálogo. En la misma corriente se encuentra Gilson, al menos en la primera versión de su pensamiento. Para este último autor, el indudable fideísmo y aún "ockhamismo", la negación de la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios y su infinitud y otras conclusiones de esta obra son simples posturas "metafísicas puras", por así decirlo, de Scoto, por oposición a lo que desde el punto de vista de la teología revelada se sostiene en contrario en el Op. Oxoniense (25). Ahora bien, si la autenticidad es sostenida por Balić en nombre de argumentos "externos", y por Gilson en nombre de los "internos" contenidos en los 16 primeros teoremas, el P. Gál por su parte ha tratado de demostrar el mismo caso por lo que a la "ultima parte operis" se refiere (26). Por último, aparte de los que como Be-

toni no se pronuncian sobre el tema, la inautenticidad es defendida por Longpré (27) y De Basly (28).

Nuestra postura será lógicamente idéntica a la adoptada respecto a De Anima; a la espera de una decisión unánime, citaremos (las escasas veces que sea necesario) Theoremata, en cuanto confirmación de posiciones aseguradas a través de citas inatacables de Scoto.

Aparte estas matizaciones, es obvio que aceptamos el cuadro de obras auténticas anteriormente diseñado como el más generalizado.

En punto a citas, utilizaremos la edición crítica siempre que ello sea posible. Por lo que respecta a la obra de Scoto aún no contenida en aquella, citamos el Libro II del Opus Oxoniense, distinciones 3 a fin, por la edición Fernández García. El resto de lo utilizable, por la edición Wadding-Vivès, añadiendo en su caso, para el caso de Quodlibeta, la paginación correspondiente en la edición bilingüe hispano-latina de la B. A. C. (29) Se incluye asimismo la paginación en el caso de las citas extraídas de la edición crítica, pero hemos renunciado a esta técnica en el caso de las obtenidas de las ediciones García, Wadding y Vivès, habida cuenta de la próxima obligada desaparición de las mismas y su radical alteración sistémica, presumiblemente, en el seno de la edición crítica.

..

Una indicación en orden a fuentes bibliográficas. Con independencia de la contenida en las páginas finales del trabajo, señalemos desde ahora que la bibliografía escotista constituye ya hoy un mundo insabercable. Para un estudio exhaustivo, remitimos al lector a los repertorios bibliográficos al uso, firmados, entre otros, por O. Schae

fer(30), U. Smeets(31), M. Oromí(32), M. Grajewski(33), Donald A. Cress (34), C. Bérubé(35), V. Heynck (36), S. Simonis (37) y E. Bettoni(38). En la misma situación se encuentra el tema de las diversas escuelas escolásticas, su evolución, representantes, fidelidad o apartamiento de la teoría original... La complejidad del sistema personal de Scoto es de por sí tal, que las referencias a sus continuadores y discípulos no se han utilizado más que en lo que de estrictamente clarificador pudieran tener(39). En el caso de la bibliografía, este principio de reducción forzosa se ha traducido en una limitación de la misma a aquellas obras que por su carácter clásico, o bien por su índole ejemplificativa de las diversas tendencias doctrinales vigentes, en los distintos idiomas culturalmente próximos al nuestro, nos han resultado de imprescindible consulta. Asimismo, hemos procurado un cierto equilibrio, de significación y de cantidad, en la utilización de las obras desde el punto de vista de sus fechas de publicación. Dentro siempre del presente siglo, hemos intentado así ofrecer el panorama tanto de la doctrina publicada con anterioridad a los años cincuenta como de la realizada con posterioridad al inicio de la edición crítica. Este equilibrio, sin embargo, da obviamente un cierto mayor realce a la bibliografía aparecida en fechas próximas a la de redacción de este trabajo.

Ello, por lo que a Scoto se refiere. Ahora bien, en el seno de nuestro comentario se utilizarán también, a título comparativo y hermenéutico, elementos conceptuales contenidos en las filosofías de Husserl, Heidegger, Avicena, Suárez, Tomás de Aquino, la matemática de conjuntos, Platón y el postestructuralismo francés... So pena de alterar el sentido original del trabajo, direccionalmente centrado en Duns Scoto, las referencias a estos autores, meramente examinados como legítimas apoyaturas de un pensamiento tan universal como

el de Scoto, han debido reducirse, de preferencia, a las propias obras originales de aquéllos, limitando decididamente las anotaciones bibliográficas a obras de inexcusable interés, cercanas a nuestra propia interpretación o, sencillamente, más asequibles al lector de lengua hispana, dentro de los amplísimos campos bibliográficos que como es sabido corresponden a cada uno de los autores mencionados.

..

Cerraremos este breve excursus sobre el tema de las fuentes recogiendo, por su interés doctrinal, la clasificación facilitada por la Comisión Escotista de las obras por ella consideradas auténticas de Scoto. Se encuentra en el Caput II del Tomo I de la edición (De ordinatione historice considerata. I.-Elenchus Operum quae a traditione manuscripta communiter Duns Scoto adscribuntur, pp.141-154) y, omitiendo la relación de códices asimismo detallada en la edición, incluye:

A).-Quaestiones in IV libros Sententiarum Petri Lombardi.-

1)Quaestiones in I Sententiarum.- Han llegado hasta nosotros "sub octo diversis formis": a)Ordinatio b)Lectura in I Sententiarum c)Reportatio I A d)Reportatio I B e)Reportatio I C f)Reportatio I D g)Reportatio I E h)Additiones magnae in I Sent.-

2) Quaestiones in II Sententiarum.- "Hic habemus quattuor formas": a)Ordinatio b)Lectura in II Sententiarum c)Reportatio in II Sent d)Additiones in II Sent.-

3)Quaestiones in III Sent.- En a) Ordinatio b)Lectura in III Sententiarum c)Reportatio III A d)Reportatio III B e)Reportatio III C f)Reportatio III D.-

4)Quaestiones in IV Sent.- "Solummodo tres diversae formae textus

notae sunt: a) Ordinatio b) Reportatio IV A c) Reportatio IV B

B) Disputationes variae: Incluye

- 1) Disputatio 'Quodlibet' nuncupata
- 2) Collationes Parisienses atque Collationes Oxonienses

C) Commentarii in Scripta Philosophorum. Incluye:

- 1) Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis
- 2) Quaestiones super libros Aristotelis De Anima (40)
- 3) Quaestiones super Porphyrium
- 4) Quaestiones super Praedicamenta
- 5) Quaestiones super I et II Perihermeneias
- 6) Quaestiones super librum Perihermeneias
- 7) Quaestiones super librum Elenchorum

D) Tractatus. Incluye:

- 1) De Primo Principio
- 2) Theoremata.-

NOTAS

- (1) La Comisión Escotista recoge hasta treinta y tres de estos códigos. Entre ellos se cuentan los de Barcelona, Montecassino, Valencia, Florencia, Oxford, los diferentes de París y el Vaticano... La Comisión ha seguido fundamentalmente la lectura que se contiene en el código que consideran común, esto es el de Asís (Assisii)
- (2) B. Ioannis Duns Scoti...Commentaria oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum novis curis edidit P. M. Fernández García OFM prov. S. Iacobi in Hispania alumnus. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 2 vols, 1912-1914
- (3) Completa, la portada de la edición reza así: Doctoris Subtilis et Mariani I. Duns Scoti, OFM, Opera Omnia iussu et auctoritate...P. Pacifici M. Perantoni...studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Praeside P. Carolo Balić, sociis PP Martino Bodewig...Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, 1950
- (4) Sobre la metodología crítica utilizada por la Comisión, vid: P. Agnolus MAGRINI, OFM: "De nova editione critica operum omnium Ioannis D. Scoti" en Antonianum, 1951, pp. 99-114
- (5) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, p.9
- (6) Entre ellos, pueden citarse a título ejemplificativo: Fr. RAYMOND: "Les oeuvres de Scot" en Etudes franciscaines, XVII, 1907, pp.353-367; 473-489; 619-641.- EL MISMO: "Une étape nouvelle dans la conception de la philosophie scolastique" en Etudes franciscaines, XXVII, 1912, pp. 578-587.- La segunda es publicación típica de la época, fuertemente apologética y anti-tomista, y básicamente apoya en el apócrifo De rerum principio. En cuanto a la primera, es de resaltar que incluye ya dudas sobre la autenticidad de In VIII libros Physicorum (pp 361 y ss), dudas que RAYMOND atribuye al pro-



pio Wedding. Acepta, sin embargo, la autenticidad de la Grammatica Speculativa (pp 355 y ss), el De rerum principio (cuya autenticidad, insiste, "n'a jamais été sérieusement mise en doute. Elle peut invoquer en sa faveur l'autorité des anciens catalogues de Willot, Possévin et Pits": p. 475), los Meteorologicos (p. 473), el Tractatus de Cognitione Dei (p. 483), Theoremata (p. 479). Por si fuera poco, añade (p. 355, n.º 1) otras obras aún no publicadas: De Sanctis, Sermones de Tempore, In Epistulas Pauli, Lectura in Genesim, Commentaria in Evangelia, ninguna de las cuales es hoy aceptada. Vid también: P. D. SCARAMUZZI: "La prima edizione dell'Opera Omnia di Giovanni D. Scoto (1639)", en Studi Francescani, XXVII, 1930, pp. 381-412.

- (7) La lista de obras consideradas auténticas por la Comisión (Tomo I, pp. 140-154: vid texto, in fine), sigue el criterio de Balić, tal como éste lo expresó, primeramente, en De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata (Romae, 1945) (También publicado en Antonianum, XI, 1945, pp. 267-308) y últimamente en C. BALIĆ: John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the Seventh Centenary of his birth, Roma, 1966, pp. 31-34. Utilizaremos, por más reciente, este último documento, cuyo contenido se recoge en el texto.
- (8) U. SMETS: Lineamenta Bibliographiae Scotisticae, Roma, 1942, p. 16
- (9) E. BETTONI: Duns Scoto, filosofo, Vita e pensiero, Milano, 1966, cap. introductorio dedicado a la catalogación de obras auténticas. Pp. 14-23
- (10) M. HEIDEGGER: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübinga, 1916. - Traducc. de F. Gaboriau: Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot, Callimard, Paris, 1970
- (11) M. GRABMANN: "De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae" en Archivum Franciscanum Historicum, XV, 1922, pp. 273-277. Aceptada la tesis hoy comúnmente, puede hallarse idéntico criterio, por ejemplo, en E. GILSON: J. D. Scot. Introduction... op cit. p. 672, en la Historia de la Filosofía de F. COLESTON, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 458-459, en BETTONI (Ibd) y BALIĆ (Ibd)
- (12) E. GILSON: Op. cit. p. 673. - E. BETTONI: Ibd
- (13) E. LONGPRE: La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, pp. 20-21

- (14) P. DUHEM: "Sur les Metereologicorum libri IV faussement attribués à J. D. Scot" en Archivum Franciscanum Historicum, 1910, pp. 626-632.- BETTONI (Ibd) lo atribuye "a un autor inglés posterior".
- (15) Vid na anterior
- (16) F. DELORME: "Autour d'un apocryphe scotiste" en La France franciscaine, 1925, pp 279-295.- P. GLORIEUX: "Pour en finir avec le De rerum principio" en Archivum Franciscanum Historicum, XXVI, 1933 pp. 225-234.- Respecto de la Expositio, vid C. BALIC: "De critica textuali..." op. cit, p. 286
- (17) C. BALIC: "A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot" en Recherches de théologie ancienne et médiévale, II, 1930, pp 161-170. En "De critica..." op. cit. lo atribuye a A. Andreas
- (18) U. SMEETS: "Lineamenta..." op. cit y BETTONI (Ibd) atribuyen los Posteriores a Juan de Cornubia (pp. 8-9 de la obra de SMEETS)
- (19) U. SMEETS: Op. cit, p. 12, los atribuye a Gonzalo de Balboa. Vid A. CAILLEBAUT: "Le B. J. Duns Scot étudiant à Paris" en Archivum Franciscanum Historicum, 1924, pp. 5-6
- (20) Más conocido, sintéticamente, como De Primo Principio.
- (21) Existe traducción castellana de F. Alluntis, OFM, en la B.A.C. Madrid, 1968.
- (22) C. BALIC: Some reflections... op. cit. pp. 32-33. Balić incluye aquí, entre las "unpublished authentic works" de Scoto: Reportatio (Parisiensis) in I Sent.-Reportatio (Cantabrigiensis) in I Sent.-Lectura in II Sent.-Reportatio in II Sent.-Lectura in III Sent.-Reportatio (Barcinonensis) in III Sent.-Reportatio (Valentinensis) in III Sent.-Reportatio (Trecensis) in III Sent.- Y entre las "works non included in the Wadding-Vivès Edition": Reportatio in I Sent (abreviada), Paris, 1517.-Reportatio in IV S. Paris, 1518.-Collationes VI Oxonienses et Parisienses (p. 32)

- (23) Consideradas auténticas por E. BETTONI: ibid
- (24) C. BERUBE: La connaissance de l'individuel en Moyen Age P. U. F. Paris 1964, pp. 137 y ss.- E. BETTONI: ibid. Vid nota 40 (Balić)
- (25) E. GILSON: "Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot" en Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. Age 1938, pp. 5-86.- La postura de C. BALIC se especificó por vez primera en Theologiae marianae elementa, Yugoslavia 1933, pp. CXXI-CXLV, donde recoge la tradición manuscrita favorable a la atribución. También en "De critics..." cit, pp. 288-9 y 293-297.
- (26) P. Gedeón GAL, OFM: "De I. Duns Scoti Theorematum, authenticitate ex ultima parte operis confirmata" en Collectanea franciscana 1950, pp. 5-50. El autor defiende su tesis "ex argumentis criticae internae ultimorum septem theorematum", aduciendo también la similitud de doctrina respecto a De Primo Principio, Opus Oxoniense y QQ. in Met. "Minore iam certitudine", cree poder adscribirla al período juvenil de Scoto, anterior a Qu. in Metaph.
- (27) E. LONGPRE: La philosophie du B. D. Scot, cit pp. 29-48.- EL MISMO: "Duns Scot et l'Immaculée Conception" en Etudes franciscaines VI, 1955, pp. 36-44: la no-atribución de Theoremata es aquí la clave de su discusión (contra Gabriel ROSCINI: D. Scoto e l'Immacolata, Roma, 1951, pp. 15-17; C. BALIC: Iosannes D. Scotus et historia Immaculae Conceptionis, Roma, 1955; Pietro Migliore: "La dottrina dell'Immacolata in Gugl. de Ware e nel B. Giovanni Duns Scoto" en Miscellanea Franciscana 1954, pp. 433-538) del tema de la Inmaculada en Scoto.
- (28) D. M. De BASLY: "Les Theoremata de Scot" en Archivum Franciscanum Historicum, XI, 1918, pp. 3-31.- Añadamos por último que la autenticidad es asimismo defendida, en cambio, por U. SMEETS: Lineamenta... op. cit., p. 11
- (29) Vid ne 21
- (30) O. SCHAEFER: Bibliographia de vita, operibus et doctrina I. D. Scoti, Doctoris Subt. et Mariani, saec. XIX-XX, Roma, 1955

- (31)U. SHEETS: Lineamenta Bibliographiae Scotisticae Roma, 1942
- (32)M. OROMI: "Bibliografía", en Introducción General a las Obras del Doctor Butil J. Duns Escoto, B. A. U. 1960, pp. 105-129
- (33)M. GRAJEWSKI: "Scotistic Bibliography of the Last Decade(1929-1939)" en Franciscan Studies, 1941, pp. 55-78; 1942, pp. 61-71; 158-173
- (34)D. A. CRESS: "Toward a Bibliography of D. Scotus on the Existence of God", en Franciscan Studies, XXXV, 1975, pp. 45-65
- (35)G. BERUBE: "L'année scotiste et le Septième centenaire de la naissance de J. Duns Scot" en Collectanea franciscana, XXXVII, 1967, pp. 145-185
- (36)V. HEYNCK: "Zur Scotusbibliographie" en Franziskanische Studien, XXXVII, 1955, pp. 285 y ss.-
- (37)S. SIMONIS: "De vita et operibus B. Ioannis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decenni" en Antonianum, 1928, pp. 451-484.-Recoje la bibliografía anterior a 1928, y las primeras críticas a la edición de Wadding.
- (38)E. BETTONI: Vent'Anni di Studi Scotisti: 1920-1940 Milano 1943
- (39)Aparte las referencias concretas que en el texto se hacen, sobre el tema de las escuelas escotistas remitimos al lector interesado a los estudios generales, entre los que podemos citar, a guisa de ejemplo: P. DOMINIQUE: "Merveilleux épanouissement de l'Ecole Scotiste au XVIIème siècle" en Etudes Franciscaines, XLIV, 1910, pp. 5-22; 493-503; XXV, 1911, pp. 35-48; 306-318; 627-646; XXVI, 1911, pp. 276-289.-Luigi GLINKA: "Presenza dello scotismo nella Accademia Teologica di Kyjiv(secoli XVII-XX)" en Antonianum, LII, 1977, pp. 126-164
- (40)La cautela respecto a De Anima está justificada incluso para Babilé: "Auctor tractatus De Anima est Scotus; hunc autem tractatum A. Andreas compilavit et divulgavit" (De critica textuali... op. cit. p. 286.-Vid: P. FLEIG: "Um die Echtheit von Duns Scotus 'De Anima'"

en Franziskanische Studien, XVI, 1929, pp. 236-242.-Vid, por último, Tomo I de la edición crítica, p. 152, na 1: "Utrum autem redactor commentarii 'De Anima' sit Antonius Andreas, ut hucusque retinuimus..."

## Primera parte

LA INSATISFACCION FILOSOFICA DE UN TEOLOGO

- Cap. I : Una vida breve y azarosa  
" II : Videtur controversia inter  
philosophos et theologos...  
" III : Contingencia y necesidad  
" IV : Naturaleza y voluntad: el  
amor de Cristo.  
" V : ¿Ciencia o sabiduria?

PRIMERA PARTE: LA INSATISFACCION FILOSOFICA DE UN TEOLOGO

CAPITULO I: Un vida breve y azarosa

"Scotia me genuit, Anglia me suscepit  
Gallia me docuit, Colonia me tenet"  
(Del epitafio de Scoto)

En el Prólogo de este trabajo hemos tratado de delinear la triple coordenada en que creemos se mueven la obra y el pensamiento de Duns Scoto. Como en el caso de cualquier otro filósofo, estas coordenadas son, como se recordará, de una parte el individual asalto a la experiencia que realice el autor; de otra, el doble legado doctrinario en que se inserta su actividad reflexiva. Y decimos doble por que este último comprende, en efecto, no sólo las corrientes de opinión y los temas agitados por los coetáneos e inmediatos antecesores de un pensador, sino también lo que hemos dado en llamar los problemas intemporales de la filosofía, en la resolución de los cuales la mente parece desenvolverse comúnmente en el seno de un acervo aporético de soluciones asimismo universal.

Ello quiere decir que la comprensión de un autor no puede hacerse, en rigor, sino desde el marco temporal que al mismo le toca vivir, dado que ese marco condiciona sin lugar a dudas no sólo los caracteres personales, el "estilo" de un pensar, sino, sobre todo, sus caracteres comunes, aquello que el mismo comparte con quienes le acompañan en la representación de un movimiento, una situación y una época del filosofar. En definitiva, porque delimite la segunda de las coordenadas anteriormente citadas. Creemos, por tanto, que con carácter

previo al estudio sistemático del pensamiento de Scoto es necesario indicar someramente lo que acerca de su vida es hoy admitido por la crítica.

Señalemos primeramente que la biografía de Scoto, como la de tantos escolásticos, es todavía muy parcialmente conocida; tampoco los datos fragmentarios que se manejan gozan de un reconocimiento unánime entre los especialistas. En todo caso, la crítica moderna, de la mano especialmente de E. Longpré, A. Callebaut y C. Balić, ha tenido la indudable virtud de despojar esta biografía del entramado de datos legendarios -o bien meramente valorativos- que oscurecían la figura de un autor por otra parte entregado a los estudios apologeticos, hoy superados por el avance de la investigación. En este primer apartado, y sin que ello suponga merma alguna de la eficacia que poseen, incluimos las obras de Ximénez de Samsiego (1), S. Simonis (2) y la más reciente de Béraud de Saint-Maurice (3). Combinando los datos ofrecidos por estas aportaciones con los suministrados por los estudios de fecha posterior, la vida de Scoto ofrece actualmente los siguientes datos inconcusos y los siguientes discutidos:

Nace, según Oromí (4), Gilson (5), Bonnefoy (6) y Bettoni(7), en el condado de Roxburg, en la localidad de Maxton, junto al río Tweed. Este río, agrega Gilson (8), separaría el condado de Roxburg del inmediato de Berwick, tratándose en todo caso de un territorio hoy perteneciente a Escocia. Bettoni, por su parte, sin alterar estos datos (9), cree poder precisar que el nacimiento se produciría en la localidad hoy llamada Littledean (10). Esta posición, que comparte con Balić y Longpré la no-anglicidad de Scoto, rechazando asimismo su supuesta nacionalidad irlandesa (11), asigna el término "Duns" de los documentos a la localidad de origen de su familia (12); para Longpré, en cambio,



la voz designa el lugar mismo de nacimiento de Scoto (13), y esta opinión es también la de Balić (14): uno y otro sitúan esta localidad, además, en el condado de Berwick, lo que les acerca a la opinión tradicional, recogida por Simonis (15).

Por lo que respecta a la fecha de su nacimiento, la opinión antigua fijó la de 1274 (16), data que ha sido posteriormente contestada. Longpré (17), Callebaut (18) y Bettoni (19) la sitúan entre el 23 de diciembre de 1265 y el 17 de Marzo de 1266. Este criterio es aceptado por Bonnefoy (20), pero no por Balić, que estima preferible la de 1265, sin mayor precisión (21). Hijo de Niniano Duns de Littledean, sobrino del franciscano Elias Duns, perteneciente a una familia de ricos terratenientes benefactores de los conventos franciscanos desde su instalación (22), se sabe que Duns Scoto es llevado por su tío al convento de Dumfries en 1278, según Oromí, Bonnefoy y Bettoni (23), en 1277 según Gilson (24) y entre 1278 y 1279, según Balić (25). Continúa sus estudios probablemente en este convento y/o en el de Haddington (26), hasta que en 1281 (Oromí, Gilson) (27) o 1280 (Bettoni, Bonnefoy) (28), ingresa en la orden franciscana. El 17 de Marzo de 1291, fecha unánimemente aceptada, es ordenado en Lincoln por el obispo Sutton (29).

De lo ocurrido hasta entonces, nada sabemos según Balić y Gilson (30). Bonnefoy (31) conjetura que estudiaría y a la vez enseñaría las habituales Artes y Ciencias naturales en los conventos ingleses antes mencionados. Bettoni, por su parte, recoge las directrices de Longpré para este incierto período: estudiaría en Haddington de 1281 a 1283; entre 1283 y 1287, estudiaría el Trivium y el Quatrivium; regresaría a Inglaterra en 1287, al estudio de Northampton (32).

La opinión generalizada sostiene que Scoto se dirige a con-

tinuación a París, en fechas de 1292/3 para Oromí (33), 1293 para Balić (34), 1291 (Bettoni) (35) o 1292 (Bonnetoy, Gilson) (36). Allí residiré hasta 1296, según Bettoni y Bonnetoy, Gilson y Oromí,<sup>(37)</sup> 1297 (Balić)(38). Volvería a Oxford en 1297, y allí viviría hasta 1301, según Gilson (39), o desde 1298 a 1301, según Bettoni (40). (Contra estas opiniones generalizadas, no conozco más tesis en contra que la de C. K. Bampton, para quien Scoto residiría sencillamente en Oxford entre 1288 y 1301)(41). Este período incluye también, según estos autores, estancias y enseñanzas en Cambridge: entre 1297 y 1300 según Balić (42), entre 1298 y 1300 según Bonnetoy (43). A estas fechas pertenece con casi total seguridad la Lectura Prima; el Opus Oxoniense nacería también de sus comentarios a P. Lombardo en el Oxford de 1300-1301.

En 1302-1303 según Oromí, Gilson y Bonnetoy (44), en 1302 según Balić (45) y 1301-1303 según Bettoni (46), comenta por segunda vez las Sentencias en París: son las Reportata Parisiensia. La explicación quedaría interrumpida por otra fecha segura: entre el 25 y el 28 de Junio de 1303, Duns Scoto rehúsa firmar la apelación al Concilio promovida por Felipe el Hermoso de Francia en un nuevo episodio de su lucha contra Bonifacio VIII, y debe abandonar el país, en consecuencia, en el lapso de tres días (47). Según Bonnetoy (48), es incierto si se dirigió a Colonia o Bolonia. Ambos datos son rechazados por Balić y Bettoni (49), que creen poder situar a nuestro autor en Oxford, completando su enseñanza, hasta su siguiente aparición, nuevamente en París, de 1304; aprovechando, en efecto, el Decreto de 18 de Abril de 1304 (50), Scoto obtiene su doctorado en Teología en la Pascua de - 1305 (51). En estas mismas fechas tiene lugar el envío por Gonzalo de España, Ministro General de la Orden Franciscana, de una célebre car-

ta (18- Noviembre- 1304), recomendando a Scoto, ante el Ministro Provincial de Francia, para el grado de doctor. Las frases de esta carta delinean lo que pudiéramos denominar la acmé de nuestro autor (52). A partir de estas fechas, los especialistas coinciden en afirmar que Scoto fallece en Colonia el 8 de Noviembre de 1308, a los 43 años de edad, tras haber sido enviado, como lector principalis, al studium de Colonia, en 1307 según Balić, Bonnefoy y Gilson (53), en 1308 según Bettoni (54). Esta vez, el prudente alejamiento de Francia del Sutil parece sin lugar a dudas estar motivado por el proceso que el fiel lugarteniente de Felipe, Nogaret, preparaba contra los Templarios. De otra parte, como señala Bettoni (54), la defensa reciente que Scoto habría hecho del dogma de la Inmaculada podría haber comenzado a despertar una reacción en contra que, de hecho, andando el tiempo no se detendría hasta la acusación de herejía (55). En relación con ello, Bonnefoy dedica las pp. 125 a 131 de su tratado a la discusión de la realidad de aquella célebre disputa legendariamente mantenida por Scoto contra la totalidad del claustro de la universidad de París, en defensa de la Inmaculada (56). Para Bettoni, los argumentos aducidos modernamente por Balić en favor de la historicidad del hecho son tan decisivos como para Bonnefoy (57). En todo caso, la leyenda subrayaría la influencia decisiva de Scoto en la aceptación del dogma de referencia, así como el carácter fuertemente original, polemista, que en aquella época poseería sin duda el pensamiento del maestro escocés.

De esta breve aproximación a la vida de Scoto pueden quizá extraerse, desde ahora, anotaciones válidas en la comprensión que perseguimos de la doctrina y obra escotista. Lo que el marco temporal represente desde el punto de vista interno, técnico, de la filosofía,

será objeto de estudio en el capítulo siguiente. Viñéndonos ahora a lo histórico general estricto, señalemos de una parte el inmenso esfuerzo realizado por un autor que en sólo diez años de actividad completó, aún a pesar de las correcciones críticas recientemente hechas al catálogo tradicional de sus obras (vid. cap. ant.), cientos de folios altamente concentrados, en los que la totalidad de la sabiduría de su época se condensa (58). Lamentar su pronta muerte, como alguno de sus exégetas ha hecho (59), en nombre de lo que, de haber vivido, este pensador enciclopédico y poderoso hubiera realizado, nos parece, pues, históricamente justificado (y no solamente desde el punto de vista de la clarificación que tan necesaria se hace en muchos puntos del sistema).

La obra, sin embargo, no pudo por menos de quedar incompleta; poseemos en consecuencia mucho más el proyecto y el esbozo previo (que en su vigor no desdeña, pese a todo, ninguno de los temas vigentes en la época) de un pensamiento que pretendió ser omnicompreensivo, que la exposición cerrada del mismo. La tan destacada incompletitud del escotismo, "cruz de los intérpretes" en épocas anteriores de la crítica, y hoy revalorizada según el tenor de los nuevos gustos (60), encuentra así un fundamento biográfico claro.

Esta misma biografía explica también, siquiera lejanamente, esa extraña mezcla de clasicismo (61) y apasionamiento (62), de serenidad e intensidad casi febril, que es el rasgo de un sistema de transición como el de Scoto. El maestro escocés, en efecto, piensa en la charnela que separa los siglos XIII y XIV: del final del primero recoge esa latente "crisis de conciencia" (63) provocada en Occidente por la irrupción del naturalismo aristotélico aportado por las fuentes árabes, aunado con la conciliación, la via media tomista. Del segundo, el embrión de una época otoñal cuyas primeras palpitaciones se dejan

ya sentir: en su peripecia vital, como hemos visto, se entremezclan ya los temas perturbadores de la Investidura, esto es, el símbolo de una época de descomposición eclesial y social, de rica fermentación de herejías, sectarismos, individualismo y corrupción (64). Tomás de Aquino ha muerto una generación antes, el Románico ha quedado muy atrás y el Gótico se encamina hacia una exasperación estilizada, el flamenigo; los primeros síntomas de una fase histórica que un siglo más tarde merecerá el calificativo de neurótica (65) han aparecido en el horizonte cultural. Scoto, volvemos a insistir, vive el crepúsculo de un mundo sereno y el primer despertar de otro atormentado: simbolizamos ese paso en la muerte del ideal de las dos espadas (66) y el inicio del poder de los príncipes. Teólogo como era, acorde con su propia teoría del Papado (67), Scoto opta todavía por el pasado, por el sentimiento jerárquico y el teocentrismo anticonciliar. Ockham, nacido apenas cuarenta años más tarde, se apresta ya a defender con la pluma al Emperador armado.

Hoy es indudable que en la personalidad misma de nuestro autor esa latente exaltación de los tiempos, ese embrión de crisis, han dejado su señal. En un clásico estudio, V. Fochtmann, OFM, ha tratado de fijar los rasgos de esa personalidad (68): utilizando para ello la definición de Allport (69), ha señalado la agudeza, penetración, capacidad de abstracción y análisis lógico que son rasgos de un intelecto "de primer orden" (70); su habilidad crítica en función siempre de un interés supremo por la verdad (71); su cierto sentido del humor (72); su tendencia a convencer más que a emocionar (73); su independencia, fortaleza y humildad (74); pero no ha dejado también de apuntar, como rasgo fundamental de este carácter complejo, como la raíz misma quizá de su sentido de la totalidad, lo que para Christopher Devlin, SJ, es

pura y simplemente misticismo: el amor de Dios(75). No olvidemos, en efecto, que se trata de un pensador que es beato por culto inmemorial (75) oficialmente comprobado en 1710; cuyo proceso de beatificación, iniciado en la ciudad de Nola, fué confirmado por la Sagrada Congregación de Ritos en 1904 (76); de un autor, por último, a quien la carta apostólica Alma Parens (77) exoneró de la sospecha que formalmente o no (78) planeó siempre sobre una especulación quizá tocada de inortodoxia. Hay por ello, en Scoto, sobre y debajo de su frío analizar, un misticismo latente y cálido, un predominio del amor sobre el intelecto y de la sabiduría sobre la ciencia(vid.cap.sig.)que para el P. Michel-Abge no es sino una forma más de la pasión por la verdad (79).

En la obra misma de Scoto, estas dimensiones desequilibradas del tiempo hallan su justo eco. Desde el punto de vista formal, Scoto es un autor tradicional, un arquitecto de "Summas"; en el seno de las mismas, en cambio, la nueva sensibilidad resonará en forma de una tensión espiritual casi intolerable, de una sutileza pre-flamígera, de una violencia ardiente que no es sólo, insistimos, intelectual y científica, sino el exponente mismo de la mayor atención que a la voluntad y al amor comienza a prestarse. Hay en el fondo, como desde el comienzo venimos señalando, una tensión oculta bajo la serenidad de un procedimiento invariable: definir, distinguir, refutar, demostrar, responder a las objeciones (80). Estos procedimientos, como el P. Raymond ha mostrado, ya no son los de Tomás o Buenaventura: los dos últimos son simplificadores y metódicos, uniformes: el videtur quod abre la cuestión, sigue la solutio y las responsiones cimentan los argumentos. En Scoto nos encontramos con estos cuadros tradicionales, desgarrados (y a la vez misteriosamente reconstruidos), por el doble soplo del espíritu inquiridor, "abierto", de una época inestable y u-

na psique personal friamente apasionada. Por eso Scoto es prolijo, heterogéneo, interrogante; directamente polemista con autores tan cercanos en el tiempo que su propia mención no es requerida (81). Esta polémica es exclusivamente filosófica; concierne a la interpretación del dogma y no a su revisión (82); pero esto no obsta a lo demoledor y suadaz de una labor crítica previa cuya última meta es sin embargo, por paradoja, un intento de fundación.

Encontramos así que el criticismo del "más moderno de los maestros medievales" (83) se traduce en una atención a las fallas y quiebres de los sistemas más aparentemente sólidos; su análisis minucioso, inclemente, da lugar a lo que se ha llamado un método de control (84). En épocas pretéritas, el tomismo dogmático calificó por esto a Scoto de "Kent de la edad media", cegando en su haber la "disolución" del casi milagroso equilibrio tomista y el inicio de la "decadencia" nominalista (85). Descartando el juicio partidista de valor que en esta apreciación va implícito, pensemos más bien que es la tensión germinal de la época misma la que resuena en Scoto: sus obras, atormentadas, de una difícil lectura, están atravesadas y sostenidas por el lazo común que representa una mente personal dialogando consigo misma: ese viaje interior propio de las culturas que, en sus crisis, parten hacia el re-descubrimiento del fundamento; ese fundamento que se vuelve problemático cuando el equilibrio entre tensiones logrado por la fase clásica empieza a quebrarse, postulando una renovación. En esta perspectiva, Scoto es verdaderamente el padre de la modernidad, de la subjetividad y el personalismo, tanto como un representante más de la vuelta hacia sí de los mundos que empiezan a preguntarse por las condiciones de posibilidad de una nueva síntesis (86). Ello, indudablemente, compensado siempre por las objetividades de una

verdad trascendente de cuya verdad no se duda.

¿Qué hay, pues, detrás de este classicismo más mohleriano que mozartiano (Agustín, Buenaventura) o beethoveniano (Tomás de Aquino)? Hemos señalado hasta ahora la huella de una época turbulenta que se inicia junto a la que representa el naciente subjetivismo, del que Scoto es un abanderado decidido y un representante personal (87). Hemos hablado del criticismo inherente a una filosofía que parte a la búsqueda de un nuevo fundamento en sustitución del primitivo cuartecado, y que a través de un diálogo interior reafirma la necesidad de una construcción ex novo. Con ello, sin embargo, si tocamos la raíz misma del intento, esto es, la insatisfacción que ha sido base común a tantas filosofías radicales, nos apartamos de los datos objetivos hasta ahora manejados. Abandonamos el marco histórico estricto y nos adentramos en la escena filosófica, en la situación doctrinal de la época.

¿Cómo pues, surge el sistema radical de Scoto en el seno del pensamiento que le es coetáneo? ¿De dónde proviene su insatisfacción y su concomitante criticismo positivo?



NOTAS

- (1) José XIMENEZ SAMANIEGO, OFM: Vida del v. P. Juan Duns Scoto Madrid 1867
- (2) P. Stephanus SIMONIS, OFM: "De vita et operibus B. Ioannis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decennii" en Antonianum, 1928, pp. 451-484
- (3) B. de SAINT-MAURICE: J. Duns Escoto. Un doctor de los tiempos nuevos Ed. Spiritus. Buenos Aires, 1956
- (4) M. OROMI: "Nota Biográfica" en Introducción General a las Obras del Dr. Sutil J. D. Escoto, B. A. C. 1960, pp. 1-2.- P. 1
- (5) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, pp. 670-672.- P. 670
- (6) Jean-François BONNEFOY, OFM: Le ven. J. D. Scot, Docteur de l'Immaculée Conception.-Son milieu, sa doctrine, son influence. Herlier, Roma, 1960.- p. 122
- (7) E. BETTONI: Duns Scoto filosofo. Milano, Vita e pensiero, 1966, p. 5
- (8) E. GILSON: "...dans le comté de Roxburg que la rivière Tweed sépare du comté de Berwick" (Ibd)
- (9) E. GILSON: "...la terre de Littledean et le village de Maxton, où il est né, sont aussi incontestablement écossais que le comté de Roxburg dont ils font partie" (Ibd)
- (10) E. BETTONI: "...in una proprietà che si chiama ancora oggi Littledean..." (Ibd)
- (11) Creencia asericiada por Wadding: Vita I. Duns Scoti, c. 3

- (12) E. GILSON: Ibd. J-F BONNEFOY: Ibd.
- (13) E. LONGPRE: "Nouveaux documents franciscains d'Ecosse" en Archivum Franciscanum Historicum, XXII, 1929, pp 588-589. Idéntica tesis en Le B. Jean Duns Scot OFM pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme, Quaracchi, 1930, p. 28 na 2 (La France Franc.XI, 1928,, 137-162
- (14) C. BALIC: John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the Seventh Centenary of his birth Roma, 1966, pp. 16-29.- P. 22: "But when Scotus disciples, scattered throughout the world, began to revise the works of their master and call him John Scotus de Duns or Dunicae decus, then one cannot help but think that Scotus was so called because he had actually been born in the town of Duns". Y antes, en p. 19: "Now, in the diocese of St. Andrew, in the Scottish county of Berwick, there is a little town called Duns".-
- (15) S. SIMONIS: Op. cit., p. 461: "Nativitas Scoti in Scotia et quidem in oppidulo Duns".- Por su parte, A. CALLEBAUT mantuvo la misma tesis en sus trabajos anteriores a 1931: "La patrie du B. J. Duns Scot" en Arch. Francisc. Hist., X, 1917, pp. 3-16; "L'Ecosse, patrie de Jean Duns Scot" en Arch. Francisc. Hist. XIII, 1920, pp. 78-88.- Posteriormente, evolucionó hacia la tesis del nacimiento en Littledean: "A propos du Bx J. Duns Scot de Littledean. Notes et recherches historiques de 1265 à 1292" en Arch. Francisc. Hist. XXIV, 1931, pp. 305-329.-
- (16) S. SIMONIS: Ibd.
- (17) Indirectamente: la fijación de esa fecha se basa en la datación de la ordenación sacerdotal realizada por el propio LONGPRE: "L'ordination sacerdotale du Bx. Jean Duns Scot", en Archivum Francisc. Hist. XXII, 1929, pp. 54-62.- La fecha del nacimiento propuesta por Callebaut (Vid na sig.) y Bettoni (vid na 19) es aceptada también, sobre las bases dadas por Longpré, por SAINT-MAURICE: Op. cit., p. 64
- (18) A. CALLEBAUT: "A propos du Bx Jean D. Scot de Littledean", op.cit., p. 360
- (19) E. BETTONI: Op. cit., p. 6

- (20) BONNEFOY: Ibd
- (21) BALIC: Op. cit., p. 24: "All things considered, we believe that the most probable date of Scotus' birth is the year 1265, somewhat closer to 1266 than to 1264..."
- (22) BETTONI: Ibd: "Apparteneva ad una famiglia di ricchi proprietari terrieri, benefattrice dei Frati Minori fin dal loro arrivo nella Scozia".
- (23) M. OROMI: Ibd.-BONNEFOY: Ibd.- BETTONI: Ibd
- (24) GILSON: Op. cit. p. 670: "En 1277, âgé de onze ans, le jeune garçon fut amené par son oncle, frère Hélias Duns, au couvent franciscain de Dumfries..."
- (25) BALIC: Op. cit. p. 23: "In fact, we know that between 1278 and 1279 Father Elias Duns, the Subtle Doctor's uncle, brought his nephew to the friary of Dumfries..." Vid: CALLEBAUT: "A propos..." op. cit. p. 317
- (26) BETTONI: Ibd
- (27) M. OROMI: Ibd.- GILSON: Ibd
- (28) BETTONI: Ibd.- BONNEFOY: Ibd
- (29) E. LONGPRE: "L'ordination sacerdotale de J. D. Scot", op. cit., p. 62
- (30) BALIC: Op. cit., p. 24: "As regards Scotus' studies in preparation for the priesthood which, in accordance with the prescriptions of the Church and the order, must have been between 1280 and 1291, no reliable information has come down to us".- GILSON: Op. cit., p. 671: "...on ne sait pas...ce que fut sa vie entre 1277 et 1291".
- (31) BONNEFOY: Op. cit., p. 123: "Fut vraisemblablement occupé par les études 'artium' et 'naturalium', par l'enseignement de ces mêmes matières, requis pour passer à l'étude de la théologie".-

- (32) BETTONI: Op. cit., pp. 6-7.- Esta primera estancia en París es también aceptada por B. de SAINT-MAURICE: Op. cit., pp. 77-79
- (33) OROMI: Ibd
- (34) BALIC: Op. cit., p. 25: "After completing his studies at the universities of Scotland and England between 1291 and 1293, he was sent for further studies to the University of Paris..."
- (35) BETTONI: Op. cit., pp. 8-9
- (36) BONNEFOY: Ibd.-GILSON: Ibd
- (37) BETTONI: Ibd.: "Dal 1291 al 1296, cioè per cinque anni, come prescrivevano i regolamenti scolastici, sotto la guida di maestri insigni (Vitalis du Four, Raimondo Rigaud, Gonsalvo di Spagna), degni continuatori delle tradizioni dottrinali di san Bonaventura, di Matteo d'Aquasparta, di Giovanni Peckam e di Riccardo Mediavilla..." GILSON: Ibd.-BONNEFOY: Ibd.- OROMI: Ibd. Estos autores recogen los datos fundamentalmente adivados por GALLEBAUT: "Jean Duns Scot étudient à Paris vers 1293-1296" en Archivum Francis. Historicum, XVII 1924 pp. 3-12, y E. LONGPRE: "Les séjours de J. Duns Scot à Paris" en La France Franciscaine, XII, 1929, pp. 353-373. EL NISHO: "Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot" en Etudes franciscaines, XXXV, 1924, pp. 640-646.-
- (38) BALIC: Ibd.
- (39) GILSON: Ibd.
- (40) BETTONI: Op. cit., p. 9: "Nel 1301 perciò Duns Scoto è di nuovo à Parigi..."
- (41) C. K. BRAMPTON: "Duns Scotus at Oxford, 1288-1301" en Franciscan Studies, XXIV, 1964, pp. 5-20.- Recogemos sus conclusiones (pp. 19-20): "To conclude, the career of Scotus at Oxford, which began in October 1288 and ended in June 1301, followed the normal course and differed in no respect from the life of any other student... except for the fact that in October 1288 he first showed an inte-

Intellectual power unequalled by any other Franciscan. That Gonsalvo was personally acquainted with him goes without saying, but the years 1298-1301 at Oxford would have provided a much more fruitful opportunity for praise than the period 1292-7 at Paris: and moreover, someone had to know enough about Scotus for him to be recommended at Whitsun 1301 and afterwards chosen at Whitsun 1302, to read the Sentences at Paris".- La intención del trabajo es, directamente, rechazar las tesis de Callebaut: p. 8: "Thus the story of Scotus as student at Paris before 1302, admitted by Little to be unsupported by direct evidence but alleged by him to rest on safe inferences, has all the appearance of feigning to perform the function for which it was invented...In those circumstances there now seems no adequate reason for believing that Scotus was sent from Oxford to Paris at any time between 1291 and 1300".-

- (42) BALIC: Op. cit., p. 26: "Scotus commented on the Sentences of Peter Lombard at Cambridge between 1297 and 1300..."
- (43) BONNEFOY: Op. cit. p. 123: "Si l'on admet qu'il a étudié à Oxford sous la direction de Guillaume de Ware, on distribuera naturellement ces quatre années de la façon suivante: de 1296 à 1298, étudiant à Oxford; de 1298 à 1300, commentateur des Sentences à Cambridge".-Vid CALLEBAUT: "Le Bx. J.D. Scot à Cambridge vers 1297-1300" en Arch. Francisc. Hist. XXI, 1928, pp 611 y ss.
- (44) OROMI: Ibd.-GILSON: Ibd.- BONNEFOY: Ibd.-
- (45) BALIC: Ibd.: "He interrupted, therefore, his lectures at Oxford after the third book of the Sentences and went to Paris, where towards the end of 1302 he began for the third time to comment on the first book".-
- (46) BETTONI: Ibd.. Obviamente, 1301 es la fecha de llegada; 1303 la de salida.
- (47) BONNEFOY: Op. cit., pp. 123-124: "Presque tous les corps constitués cédèrent. De ce nombre fut l'Université de Paris, le chapitre de Notre-Dame, le couvent des Dominicains de Paris avec ses 132 religieux! El convento franciscano de París tenía entonces 155 religiosos: más de la mitad rehusaron su apoyo al rey, "ainsi qu'en témoignage l'acte notarié de 25-Jn-1303. Parmi eux, 'fr. Johannes sco-

tus". E. LONGPRE: Le B. Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme (Paris, 25-28 Juin) Quaracchi, 1930, p. 144, recoge el testimonio de Ch. V. LAGRANGE, quien escribía en 1888: "Seuls quelques chapitres de l'Ouest, des religieux italiens, les dominicains de Montpellier et de Limoges, les Franciscains de Nîmes et les Monastères de Cîteaux eurent des scrupules invincibles".

- (48) BONNEFOY: Ibd: "On a proposé les villes de Bologne et Cologne sans preuves suffisantes".
- (49) BALIC: Op. cit, p. 27: "He remained in Oxford for one year, continuing there the lectures he had been forced to interrupt at Paris". De igual opinión es BETTONI: Vent'Anni di Studi Scotistici, 1920-1940 Milán 1943, p. 9, LONGPRE: Op. cit, pp. 138-145 y B. de SAINT-MANRICE: op. cit pp. 123-4.- La tesis de la estancia en Colonia, por su parte, ha encontrado eco en CALLEBAUT: "Le Bx. J.D. Scot bachelier des Sentences à Paris en 1302-1303" en La France Franciscaine, IX, 1926, pp. 312-316.
- (50) BALIC: Ibd: "as Pope Benedict XI on April 18, 1304 revoked the decree depriving the University of Paris of the right to confer academic degrees".
- (51) GILSON: Op. cit, p. 672 cree que "ceci n'est pas absolument certain". La fecha es sin embargo casi unánimemente aceptada desde el estudio de CALLEBAUT: "La maîtrise du Bx. Jean D. Scot en 1305", en Arch. Francisc. Historicum, XXI, 1928, pp. 206-239.-P. 213.-A.G. LITTLE: "Chronological Notes on the Life of Duns Scotus" en English Historical Review, XLVII, 1932, p. 580 y p. 578, está en esta línea.
- (52) "Dilectum in Christo patrem fratrem Joannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo, aliisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama, quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum dilectioni vestrae assigno": A. CALLEBAUT: "La maîtrise du Bx J. Duns Scot en 1305", op. cit, p. 209.- LITTLE: Op. cit, p. 577.-BETTONI: Op. cit, p. 10
- (53) BALIC: Op. cit, p. 28. BONNEFOY: Op. cit, p. 124.

- (54) BETTONI: Op. cit., p. 11: "Nel primi messi del 1308 Duns Scoto è sicuramente a Colonia in qualità di lettore nello Studio francescano di quella città. Quelli furono le ragioni di questa improvvisa partenza da Parigi, dove il suo insegnamento si era imposto con tanto splendore? Nel 1307 il Nogaret, per mandato di Filippo il Bello, preparava il famoso processo contro i Templari, processo che un'altra volta metteva il re di Francia contro il papa". P. 12: "D'altra parte il suo insegnamento sull'immacolato concepimento di Maria prestava un buon pretesto per accusarlo di eresia e farlo quindi allontanare o addirittura processare". Vid: W. LAMPEN: "B. Iohannes Duns Scotus, lector coloniensis" en Collectanea franciscana neerlandica, II, 1931, pp. 297-300. LITTLE: Op. cit., p. 581, sostiene que Scoto, tras la obtención de su doctorado y antes de marchar a Colonia, ejerció en París como 'magister regens' entre 1306 y 1307.
- (55) BONNEFOY: Op. cit., p. 124: Un año o dos después de la muerte de Scoto, Jean de Pouilly (Quodl. III, q. 3 art. 1) habla de herejía a propósito de la Inmaculada, y añade amenazadoramente: "non argumentis, sed aliter procedendum est".
- (56) El primero en relatar el hecho fué, al parecer, Francisco de Rimini, OFM, autor de un "Tratado de la Concepción de la Virgen" escrito en 1425-1435. El relato sería pronto embellecido por la leyenda (M. VEGLENSIS: Vita I. Dunsii Scoti, Patavii, 1671: "Quod deinde Joanni nostro... cum Dominicano disputanti, accidisse narratur... quod imago marmoreum... caput inclinaverit, cum certa ratione probare...") y posteriormente recogido por G. HALLEN (hacia 1450), M. CARCAN DE MILAN (1484), Bernardino de BUSTIS, Mariano de FLORENCIA... La disputa es, para BONNEFOY (Op. cit. p. 127) "non seulement possible... mais probable", atestiguando el testimonio de Pedro AURIOL (1304) y Pedro THOMAS (1316) (Op. cit. p. 128), así como el hecho de que BALIC, en el MS 26819 de Munich, encontró un documento probatorio, si bien indirectamente, porque se limita a reconocer que "un doctor" (ille doctor) "recientemente se pronunció en sentido contrario" (qui nuper determinavit) a los argumentos en contra de Jean de Pouilly y Juan de Nápoles. Ahora bien, tales argumentos "en contrario" son precisamente los de Scoto. (Op. cit. p. 129). En contra de la realidad de la hipotética disputa se manifiestan P. ROSCHINI, OSM: "Duns Scoto e l'Immacolata" en Marinenum, XVII, 1955, pp. 183-222.- Fr. de GUIMARAENS: "La doctrina e des théologiens sur l'Immaculée-Conception, de 1250 a 1350", en Etudes Franciscaines, III, 1952, pp. 181-203; IV, 1953, pp. 23-

51;167-188. Aparte del MS de Munich encontrado por Balić, que como hemos visto recoge los argumentos escotianos, mencionando "a un Doctor que se pronunció recientemente sobre ello", la otra gran prueba de la historicidad de la disputa es la huella que ha dejado en una de las Reportationes de los cursos de Scoto hallada y publicada por Balić, probablemente redacta por un oyente (F. GLODIEUX: *La Littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Vrin, Paris, 1935, I, p. 51: "On sait que cette habitude des reportations, de relevés sténographiques, était répandue dans les milieux universitaires") que recogió hasta veinticinco argumentos, introduciéndolos después en el III libro de Sentencias: C. BALIĆ: *Ioannis Duns Scoti theologie marianae elementa, quae ad fidem codd. mss. edidit C. B. Sibbenik*, Yugoslavia, 1933, pp. 190-205 -donde se contiene la edición de la Reportatio en cuestión- así como pp. 112-113). En contra, F. G. ALBERI: "Duns Scoto e l'Immacolata" en *Collectanea Franc.* 1958, pp. 5-32; 129-154; p. 5: "...alcuni dettagli scotistici, come la famosa disputa di Parigi... sono in parte leggendari, o certo non reggono ad un esame critico basandoci sulle sole fonti attualmente in nostro possesso..."

- (57) BETTONI: Op. cit. p. 11: "La tradizione posteriore certo rivestì di elementi leggendari queste generose battaglie, che sarebe culminate in una grandiosa disputa, in cui il maestro francescano... avrebbe tenuto vittoriosamente testa a tutti i maestri dell'Università parigina, oppositori acerrimi della sua mariologia. La sostanza le storicità di questa... disputa è stata in questi anni dimostrata con abbondanza di argomenti dal padre Balić, e tanto basta..." Vid: C. BALIĆ: "De significatione interventus I. D. Scotus in historiae dogmatis Immaculae Conceptionis" en *Virgo Immaculatae*, VII, fasc. I, Roma, 1957; refundición de: "J. D. Scoto et historia Immaculae Conceptionis" en *Antonianum*, XXX, 1955, pp 349-388

- (58) Un estudio atento de los saberes de Scoto, en cuyo detalle crítico no podemos entrar, arrojaría sin duda un balance semejante al siguiente: Teología, Filosofía, Física, Derecho, Medicina, Lógica, Eclesiología, Alquimia... "J. Duns Scoto... puede ser considerado como la recapitulación de la tradición del pensamiento de Oxford acerca de la 'teoría de la ciencia' que comenzó con Grosseteste, antes de que esa tradición fuera proyectada violentamente hacia nuevas direcciones por su sucesor G. Ockham". (A. C. CROMBIE: *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. Traducc. de J. Bernia, Alianza Ed. Madrid 1974, vol. II (ss XIII-XVII), p. 34). Por su parte, E. GILSON anota: "Plus loin, Duns Scot s'attardera longuement à définir la nature du ciel et même à résumer pour ses auditeurs un certain nombre de connaissances astronomiques. Ni la théorie des marées ni celle des épicycles ne le rebutent. Tout ceci lui



est aussi familier qu'Euclide... Avec peut-être quelques nuances qui lui sont personnelles, l'importance de Duns Scot en ces matières ne dépasse guère celle d'un témoin compétent de la science de son temps" (Op. cit., pp. 478-479)

- (59) S. BELMOND: "L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XXIX, 1913, pp. 561-69; XXX, 1913, pp. 5-16; III-123; 449-462; 561-574; XXXI, 1914, pp. 5-17, 357-60. T. XXX, 1913, p. 5: "L'on se demande comment ce fier génie fauché prématurément vers l'âge de trente quatre ans (1274-1308) a pu tant écrire et laisser dans le monde de la pensée une empreinte indélébile. Mort à cet âge à peine mûr, où pour l'ordinaire les auteurs produisent leurs premiers essais, quelle oeuvre grandiose il eût leguée à la postérité si la Providence lui avait permis de préciser et de condenser dans une synthèse incomparable son immense savoir!". - Belmond reduce la edad real de Scoto, pero la apreciación conserva, creemos, todo su valor.
- (60) Alejandro de VILLALMONTE: "Reino del hombre y Reino de Dios (En torno al IV Congreso Escotista Internacional. Padua, 24-29 septiembre 1976) en Estudios Franciscanos, LXXIX, 1977, pp. 223-237. - P. 224: "El pensamiento de Escoto, positivamente inscabado y abierto... resulta estimulante para los nuevos tiempos". Vid na 62
- (61) A. POPPI centró su ponencia en el IV Congreso Internacional Escotista de Padua (1976) sobre el tema "La clasicidad del pensamiento filosófico de Duns Escoto", presentada el día 29. Utilizamos el resumen elaborado por Alejandro de VILLALMONTE: Op. cit., p. 235: "Podría ser signo de clasicidad el hecho de mantenerse en tensión entre las grandes corrientes ideológicas de su tiempo, agustinismo y aristotelismo; sistemas de pensar que Escoto intenta superar en una síntesis superior y más firme".
- (62) P.S. de MONS: "La distinction formelle de Scot et les universaux", en Etudes Franciscaines, XXIII, 1910, pp. 239-251. - P. 239: "...en mon imagination, ... surgissent ces universités aux troupes turbulentes d'étudiants; les innombrables couvents de Frères-Pêcheurs et de Frères-Mineurs renaissent; j'y sens palpiter une vie intense, dont le foyer furent les froides idées, cristallisées dans ces livres. Maîtres et élèves sont enflammés d'un même feu, la passion des idées abstraites, le souci de faire triompher les doctrines de leur chef préféré... Toujours sur la brèche...". - A. CALLEBAUT:

"La leggenda del B. Giovanni D. Scoto e Henrico di Hessa vice-cancelliere di Parigi" en Studi Francescani, XXIII, 1926, pp. 1-13.-P. 3: "Professore dell'Università, Scoto visse in un ambiente sovraeccitato e appassionato, nel quale Nogaret preparò l'atroce processo contro i Templari e creò una immensa e terribile trama per infamare il papato: prima l'attentato di Agnani e poi il processo contro Bonifacio VIII".- De ahí, una vez más, la incompletitud del sistema de Scoto: J. PAUL: Histoire intellectuelle de l'Occident Médiéval Paris A. Colin, 1973, p.440: "L'oeuvre de Duns Scot, interrompue par la mort, ne livre pas toujours les explications qui paraissent indispensables à sa compréhension". S. BELMOND: Op. cit., T. XXX, 1913, pp. 561-562, na 2: "L'œuvre philosophique de Scot, si l'on tient compte de la marche évolutive de sa pensée, telle qu'elle résulte de l'étude comparée des écrits de jeunesse et de ceux postérieurs d'Oxford, puis de Paris, et peut-être de Cologne, ne peut pas dans son ensemble constituer un tout 'ne varietur'(...). Le scotisme, non plus que le thomisme, en philosophie...ne doit pas être pris comme un corps de conclusions intangibles, mais comme une méthode et une orientation sûres par les principes nécessaires et vraies..." P. VIGNAUX, en el mencionado Congreso Escotista Internacional de Padua, señaló (A. de VILLALMONTE: Op. cit., p. 226) en Scoto "la audacia intelectual con que plantea los problemas y la originalidad con que los resuelve dejan siempre abierto el camino para ulteriores investigaciones". Es, creemos, una vez más, la pasión misma del tiempo.

- (63) El término ha sido aceptado ampliamente en la literatura historiográfica a partir de la obra clásica de P. HAZARD: La crise de la conscience européenne 1680-1715, 3 vols, París, 1935, obra quizá precipitada, pero de un gran poder de sugerencia.
- (64) Sobre el tema puede consultarse: M. D. KNOWLES y D. BOLENSKY: "Le Moyen Age" en Nouvelle Histoire de l'Eglise, Editions du Seuil, París, 1968, T. 2, pp. 396 y ss.- M. FAGUET: Histoire de la papauté (De l'origine au Concile de Trente) Fayard, 1976, pp. 267 y ss: "L'exaspération des problèmes: Boniface VIII (1294-1303)".-
- (65) Tal es, a nuestro entender, el diagnóstico que se desprende del estudio clásico de HUIZINGA: El otoño de la E. Media, que desde su publicación en 1932 hasido traducido a todos los idiomas (al español por Alianza Ed.)

- (66) La bibliografía sobre el ideal medieval del "Sacro"-Imperio, de la conjunción del poder terreno y el ultraterreno (las dos espadas, en la conocida formulación del papa Gelasio), sobre el impacto que produce la recepción en Europa del Derecho Romano y su sentido laicista y secular...etc, es ya hoy inabarcable. Como obra general más conocida, citemos: G. SABINE: Historia de la teoría política, Traducc. V. Herrero, F. C.E. México 1945, pp. 172-249 (con un amplio estudio sobre Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, la cuestión de las investiduras...)
- (67) W. LAMPEN: "La S. Sede e il B.G. Duns Scoto" en Studi Francescani XXII, 1925, pp. 341-352.-P. 341r "Or, in questo ambiente, D. Scoto insegnò la sua dottrina sul Papato, dottrina conservataci nelle Reportata Perisiensia, che sono una prova irrefutabile...che il nostro Dottile stava senza restrizione al canto del Papa.-Nei suoi scritti, il Beato...parla sempre con devota riverenza della Santa Sede, della Chiesa Roma e del Sommo Pontefice. Il Pontefice è per lui il successore di S. Pietro, principe degli apostoli; esso ha lo stesso potere di S. Pietro (Rep. Par. IV, d. 33 qu. 2 n. 19). Egli può anche dispensare ex plenitudine potestatis...in tutto ciò che non è contrario al diritto naturale e divino. Il Signor Papa ha giurisdizione su tutta la chiesa, compresi i greci, i quali se non si conformano alla chiesa di Pietro, trasgrediscono i loro doveri (Rep. Par. IV, d. 25, q. 1, n. 8; Op. Ox. IV, d. 11 q. 6). P. 342: "Il Papa può, secondo il suo desiderio, delegare la sua giurisdizione ad altri e può toglierla, sospenderla o restringerla. Nessuno ha potestà di togliere dalla comunione della Chiesa se non in forza dell'autorità del loro Pontefice. Tutti i cristiani sono obbligati a obbedirgli".-
- (68) Fr. V. FOCHTMAN, OFM: "The personality of Duns Scotus", en Franciscan Studies, II, 1942, pp. 368-378
- (69) Op. cit, p. 369: "For this purpose we may slightly paraphrase the definition of Allport: Personality is the dynamic organization within the individual of those physical and psycho-physical systems and structures that determine the individual's adjustments to the internal and external situation that confront him in life."
- (70) Op. cit, p. 371: "...that his was an intellect of the first order

...We may safely apply to Duns Scotus the following trait-adjec-tives: acute, penetrating, comprehensive, analytic, many-sided, inclined to the abstract, logical, deductive, and also inductive".

- (71) Loc. cit., p. 372: "The truth of the matter is that Scotus criticized but only in the cause of truth...another result of the overemphasis on the critical ability of Scotus has been to blind many to the genuinely constructive character of his intellect".
- (72) Op. cit. p. 373, na 22: There are some passages in the works of Scotus that show a sense of humour. Thus Ox I d. 39 q. un. n. 13.."
- (73) Ibd.: "...the purpose of Scotus was to convince, not to move. His lectures are addressed to the intellect, not to the emotions"
- (74) Op. cit. p. 374: "He was independent...He was strong...He was humble"
- (75) Op. cit. p. 373: "We may safely assume, however, that whatever dealt with the things of God, His Church, or the Blessed Virgin elicited a strong emotional response from the Doctor of Mary". P. 375: "The cardinal trait in the personality of Scotus was his ardent faith, love, and service of God".- Ch. DEVLIN, SJ: The Psychology of Duns Scotus, Oxford, 1950, p. 19: "Scot reste inébranlablement attaché aux traditions les plus authentiques de la psychologie franciscaine, et sous le revêtement dialectique qui la voile à nos yeux, l'inspiration mystique de son oeuvre se laisse découvrir".- F. PAUL: Op. cit. p. 441: "Ce n'est pas un des moindres paradoxes de cette oeuvre si fortement pensée que d'y voir l'intellectualisme s'y renoncer et placer le mystère chrétien au-delà de toute spéculation". Sobre la veneración de Scoto: WADDING: Annales Minorum, nn. 48-50
- (76) 6. BALIC: John D. Scotus. Some reflections on the occasion of the Seventh Centenary of his birth, op. cit. p. 31: "In 1964 the Sacred Congregation of Rites confirmed the process held in that City (Nola) in 1710 concerning the veneration shown to the Subtle Doctor".
- (77) La Carta Apostólica Alma Parens es obra de Pablo VI. A la misma

pertenecen los siguientes párrafos: "nobis prorsus persuasum est ex theologico thesauro Ioannis Duns Scoti, magni sane pretii, lucida erui posse arma ad impugnandam et amovendam piceam atheismi nubem, quae aetati nostrae caliginem offundit (...) Doctor Subtilis, qui suam construit theodicæm principiis et rationibus Deum spectantibus e Sacris litteris haustis, 'Ego sum qui sum', et 'Deus caritas est', mire et accommodè suam explicat et evolvit doctrinam super eo qui est 'verum infinitum' et 'bonum infinitum'..." (...) Profecto Doctoris Subtilis in eo iugis versata est cura, ut diligenter attenderetur et nunquam labefactata reverentia observaretur magisterium Ecclesiæ, cui charisma inest veritatis... 'Ecclesia duce et magistra': hoc sub signo ibat, hoc explicabat vexillum". - La situación posterior a la Alma Parens es puesta de relieve así por C. BALIC: "Ioannes Duns Scotus et epistula Alma Parens" en Antoniolum, 1967, pp. 95-127. - P. 125: "Quando, post inexpectatam epistolam apostolicam Pauli VI 'Alma parens', in Anglia orta est set acris disputatio quomodo Duns Scotus possit esse utilis pro oecumenismo et ad varias necessitates Ecclesiæ superandas, Noorman, episcopus anglicanus, responsum sequens dedit: 'Duns Scotus est ardentissimus investigator veritatis, et sine veritate non potest esse unio; ideo est amicus communis omnium'. Ecclesia namque catholica splendet veritate..." - Vid: H. E. CARDINALE: "The significance of the apostolic letter 'Alma Parens'" en Franciscan Studies, XXVII, 1967, pp 11-21

- (78) A. CALLEBAUT: "La leggenda del B.G. Duns Scoto e Henrico di Hestia vicecancelliere di Parigi", op. cit., p. 1 nota: "L' 'Elogium Scoti' posto in principio di molte edizioni di Scotisti fu messo all'Indice, sotto il segretario Giacomo Ricci Provinciale dei Predicatori nel 1680".
- (79) P. MICHEL-ANGE: "Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François" en Etudes Franciscaines, T. XXIV, 1910, pp. 265-289; 554-566; 630-646; T. XXIII, 1910, pp. 293-312; 424-444; T. XXV, 1911, pp. 169-191. - P. 181, T. XXV: "Il avait soif et faim de la vérité, de la seule vérité, de toute la vérité. La vérité, pour lui, c'était Dieu, l'être de Dieu, la vie de Dieu, l'oeuvre de Dieu... A la poursuite de cette unique objet de sa passion..."
- (80) P. RAYMOND: "Les oeuvres de D. Scot" en Etudes Franciscaines, XVII, 1907, pp. 353-367; 473-489; 619-641. - Más específicamente: S. BELFOND: "L'idée de création d'après s. Bonaventure et Duns Scot", en Etudes Franciscaines, XXIX, 1913, pp. 561-569; XXX, 1913, pp. 5-16,

113-123; 449-462; 561-574; XXI, 1914, pp. 5-17; 357-360. T. XX, p. 6: "les définitions, les distinctions, la réfutation des systèmes, le contrôle des preuves héritées du passé, la démonstration proprement dite, la réponse aux objections, s'y succèdent dans un ordre à peu près invariable".

- (81) P. RAYMOND: Op. cit., p. 622: "...il se contente d'indications discrètes de ce genre: 'hoc dicit quidam doctor...et alii...de hoc dicitur'; mais les noms de ces anonymes résonnaient quand même aux oreilles de ses auditeurs et venaient spontanément sur ses lèvres. Ces auteurs, on les connaissait, en effet, au sein de l'Université et leurs manuscrits étaient en toutes les mains. Ils s'appelaient Henri de Gand, Godefroy de Fontaines, Pierre de Parentaise, Gilles de Rome, Richard de Middleton..."
- (82) Ibid.: "La critique du Docteur Subtil ne nuisait point à l'orthodoxie de sa doctrine: elle portait seulement sur l'interprétation philosophique des dogmes".
- (83) A. de VILLALBA: Op. cit., p. 223: "...por eso Escoto es el más moderno de los grandes maestros medievales o el menos antiguo y menos alejado de nosotros".
- (84) S. BELMOND: Op. cit., T. XXIX, p. 567
- (85) La acusación partió de la Historia de la Filosofía del cardenal González, y halló amplio eco en el tomismo. Vid E. BERTONI: Op.c. p. 274: "Non lo si accusa più di essere stato il lontano precursore della riforma protestante; di aver fatto degenerare, con le sue virtuosità dialettiche e con i suoi barbarismi stilistici, il metodo scolastico; di essere stato il Kant del secolo XIII. Si continua però a lamentarsi che nelle sue opere la 'pars destruens' prenda uno spazio molto più rilevante della 'pars costruens' e che..."; "(...)" "...ma si stenta di assolverlo dalla colpa di non aver apprezzato il mirabile equilibrio della sintesi tomista." La acusación de "kantismo", hecha a Scot por E. T. RICHARD desde la Revue Thomiste en Julio-agosto de 1912, fué contestada por P. RAYMOND: "Duns Scot et le Modernisme" en Etudes franciscaines, T. XXIX

1913, pp.5-25; 113-131.- Para RAYMOND, el escotismo es: 1)Racional (p. 113); 2)Objetivo (p. 116); 3)Tradicional (p. 123); 4)Didáctico (p. 127) 5)Positivo por lo que se refiere a la voluntad, la fidelidad y el intelecto. Recogemos la polémica por lo que tiene de típico respecto de las disputas en aquellos años mantenidas entre tomistas y escotistas. Vid también P. RAYMOND: "les oeuvres de Duns Scot," op. cit. p. 353: "Lorsque le vent souffle vers le panthéisme, il y a quelque vingt ans, on faisait du Doc. subtil un précurseur de Spinoza... Aujourd'hui, on lui donne de préférence le nom de criticiste: il aurait été, au moyen âge, un démolisseur de systèmes, à la manière de Kant. Sans aller si loin, quelques écrivains lui offrent, avec le vieil historien Brucker, une place d'honneur parmi les sceptiques".

- (86) En la crítica de la cultura, esta observación es ya casi un tópico: es el diálogo interior del hombre griego (Sócrates, Platón) en la crisis de los ideales agonísticos, aristocráticos, de la paideia; el diálogo interior que en la crisis de la cultura védica(VI) produce el budismo y el jainismo; el diálogo interior manierista en la crisis del Renacimiento(Sigismundo, Hamlet); en el paso de la Ilustración al Romanticismo...

- (87) J. D. GARCIA BACCA: Lecciones de historia de la filosofía, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1972, T. I, p. 540: "En Escoto presenciamos el surgimiento mismo de un nuevo estado del hombre: el de individuo, original y positivamente tal, descrito por la frase-programa: 'este' Dios, 'esta' Deidad. 'este' hombre..apuntando -brújula hacia polo- a poder decir, con verdad de ser: 'yo soy el que soy'. Toda la exposición de García Bacca (pp. 563 y ss) está, por otra parte, atravesada por esta idea cardinal de Scoto como primer adelantado de Descartes, como primero capaz de hablar a Dios "de Tú", desde su propia conciencia de "Yo" (es, en efecto, el sorprendente estilo coloquial en que está redactado el De Primo Principio, desde la oración inicial).-

## ARTÍCULO II: Videtur controversia inter philosophos et theologos...

Al final del capítulo anterior, y una vez delineada la peripécia histórica en que se desenvuelve la vida de Scoto, nos preguntábamos a continuación cuál sería el ambiente filosófico y el marco conceptual en que su obra se gestó. En otros términos, de qué elementos consta ese legado doctrinal y ese elenco problemático, próximo o cercano en el tiempo a la especulación del Sutil, que -tal como señalamos al comienzo de nuestro trabajo- constituye en nuestra interpretación la segunda de las coordenadas en que la obra de un autor ha de inscribirse. Ahora bien, nos parece sencillamente obvio que de los datos aportados por esta misma biografía que comentábamos pueden ya obtenerse, a este respecto, las primeras anotaciones válidas en el diseño de ese cuadro provisional de influencias que buscamos. Así como, en una ulterior explicación, esas mismas circunstancias de lugar y tiempo habrán de proporcionarnos, con el balance de las cuestiones y el porqué de las disputas que bajo aquéllas se sostuvieron, el eje mismo del interés que alimenta la obra del Sutil y la última finalidad a la que ordena su posición.

Por lo que hace al primero de estos temas, hemos presentado anteriormente, en primer lugar, un Scoto que fué con certeza estudiante y profesor en las Universidades y conventos ingleses de finales del siglo XIII; debió por lo mismo sufrir el influjo, más de una vez efectivamente señalado, que la tradición medieval insular ejercía allí en-



tonces a través de las ideas que suelen comúnmente atribuirse a la llamada escuela de Oxford (1). Pensamos, en efecto, que es a esta vertiente de su formación a la que se debe lo que en Scoto hay de interés científico y experimental, su vasto dominio en el campo de las ciencias naturales y físicas. Por lo demás, creemos justificado, asimismo, cargar en el debe de la tradición inglesa (la cual, como repetidas veces se ha indicado, goza de una sorprendente continuidad de estilo a lo largo de su historia, de Bacon a Ayer), junto a esta herencia científicista ya mencionada, el innegable arraigo que en Scoto tienen las cuestiones referentes al análisis lingüístico, su preferente atención a la fijación previa, detallada y preciso, del sentido exacto de los términos en que las disputas se mueven.

Esta tendencia, típicamente anglosajona, dota sin duda a las conclusiones alcanzadas por nuestro autor de un raro vigor y una firmeza sin precedentes; en contrapartida, sin embargo, ha venido a reducir considerablemente el número de esas conclusiones y aún la claridad con que se expresan. A lo largo del capítulo anterior hemos señalado, en esta perspectiva, cómo es por ello mucho más lo que de metodológico y programático, de crítico en definitivo, ha llegado hasta nosotros de la obra de Scoto, que de verdaderamente constructivo y final. L. Cencillo ha podido sostener así que la ignorancia en que nos encontramos respecto al pensamiento verdadero, profundo, de Scoto, es actualmente insalvable (?). Sin llegar a compartir una opinión tan extrema (que sería sobradamente refutada mediante el simple censo de expresiones como "et dico", "in ista quaestione est opinio mea" y similares, demasiado abundantes en los escritos de Scoto para dejar lugar a dudas sobre lo inequívoco de su intención), sí es lo cierto que, a la muerte del maestro, su obra estaba todavía enredada en ese prurito semántico y a

búsqueda de sí misma; perdida, a veces, en una mera "fijación de los términos del problema" en la que ese aludido interés lingüístico no deja, para bien y para mal, de transparentarse y de dominar.

A la tradición inglesa pertenecería también el indudable platonismo que late en nuestro autor; un platonismo que, para H. Borak, es la raíz última del empleo en su doctrina de elementos tales como la teoría agustiniana de las ideas, el conocimiento "a la luz de las razones eternas" y el sentido aviceniano de la esencia considerada en su puridad formal (3). Cada uno de estos puntos será a su debido tiempo objeto de estudio; anotemos desde ahora, sin embargo, lo diversificado de esa huella y lo básico de su aplicación; se trata, realmente, y como habrá lugar a recordar, de una de las influencias cardinales en el pensamiento de nuestro autor. Por otra parte, sería erróneo considerar esta corriente, que más tarde daría pie en la propia Inglaterra a la escuela platónica de Cambridge, a los More y los Berkeley, un simple factor de contradicción frente al anteriormente comentado interés cientista; muy al contrario, nos inclinamos hoy a ver en ella el corolario indispensable de la anterior. La doctrina de la "ley" física como generalización de experiencias siempre parciales estaba en efecto demasiado clara a la mente de estos maestros, mucho antes de Hume, para que el doble aspecto experimental y conceptual de la investigación no se complementara sin contradicción en sus teorías. No otro era, además, el doble espíritu del franciscanismo.

Con esta última observación pretendemos acercarnos ahora a la otra gran corriente de pensamiento en la que Scoto se ve inscrito, la de la ya entonces poderosa tradición franciscana. Miembro de la Orden como era, ese doble aspecto de platonismo y experimentación que

se detecta en el maestro escocés era en efecto el sentido mismo de un pensamiento originariamente volcado, sí, hacia las cosas menores, parciales, concretas; pero que concebidas, sin embargo, como "imágenes de Dios", espejos de la Divinidad o como (tal cual lo formularía J. Böhme siglos adelante), "signos" de la Trascendencia(4), adquieren por ello mismo el valor insospechado de depositarios de lo ideal, de símbolos de lo sagrado.

Esta aclaración aparte, y desde el punto de vista estrictamente filosófico, esa vertiente franciscana del pensamiento de Scoto, que le alinea junto a los Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de la Mare, R. Marston, Pedro Juan Olivi, continuadores todos de la tradición inaugurada por Alejandro de Hales y S. Buenaventura, es la matriz de la que brota el fundamental acento agustiniano de su sistema. Acento que se patentiza en el elevado número de citas que del maestro de Hipona se encuentran en los escritos de Scoto y que (tan poco ciegamente aceptado como el aristotelismo o el avicenismo, sin embargo) hacen de esta vertiente teológica de la tradición de Occidente uno de los pilares básicos en que se apoye su intento de síntesis y su inacabado esfuerzo de conciliación.

También a su formación como religioso ha de asignarse, por su parte, el dominio que de la Biblia y de los Padres de la Iglesia (no excesivamente citados, sin embargo) se deja ver en su prosa. Tenemos el testimonio de la importancia que a estas materias concedía el propio Scoto (5). Sin embargo, su horizonte no se detiene ahí: más allá de esos conocimientos escriturarios, su saber se extiende asimismo sin vacilación a los autores neoplatónicos y esotéricos (6), cuya difusión en Occidente había puesto a los pensadores de la Cristiandad

en contacto con las primitivas raíces orientales de la especulación mística.

Por último, y aquí nos enfrentamos, a nuestro juicio, con el dato fundamental de este rápido cuadro, "Gallia me docuit": París, que es verdaderamente el horno en que la mentalidad escotista se moldea. Centro como era de la más intensa vida espiritual de la época, es en esta ciudad donde encontramos no sólo los elementos más directamente influyentes en nuestro autor sino -lo que tiene más importancia- las condiciones inmediatas y los determinantes próximos bajo los que su pensamiento se desenvolverá. ¿Qué condiciones son éstas, y en qué sentido orientaban su coactividad?

En el capítulo anterior hemos ya aludido a la crisis de conciencia que hacia finales del s. XIII vino a producir definitivamente en los medios intelectuales de Europa la recepción de las obras de Aristóteles. Esta crisis, en rigor, hubo de tener su germen en un período cronológicamente muy anterior al citado, al compás mismo de las primeras aportaciones de la Escuela de Traductores. Fundada ésta, como es sabido, bajo los auspicios del Obispo D. Raimundo, a través de la labor de Juan de Sevilla, Adelardo de Bath, Domingo González, Gerardo de Cremona, Juan Hispano (?), pudo fluir a Europa en versión latina, ya desde la primera mitad del siglo XII, la traducción al castellano de aquellas fuentes árabes en que se contenían y comentaban las obras de Aristóteles, así como, directamente, los tratados de los propios Alfarabí, Algazel, Avicena, Avicetrón; a su través, en definitiva, Occidente reencuentra las dos grandes raíces del pensamiento al que pertenece: Platón y Aristóteles.

Ahora bien: en ese mundo, fundamentalmente centrado en una cultura teosaxial, el contacto con esta corriente doctrinal poderosa, deslumbrante, en la que la razón natural humana parece haber alcanzado, por sí sola, un techo especulativo insobrepasable y puro, debió representar el más poderoso de los efectos de inquietud y de alteración.

Pertenece en cambio a la naturaleza íntima de las evoluciones del pensamiento que el franco estallido de la crisis hubiera de esperer mucho tiempo aún. No es nuestra intención seguir en todos sus pasos el detalle de esta historia menor, sino, precisamente, tratar de dibujar su sentido. Y es sabido que, en un primer momento, la subversión latente que frente al concepto cristiano del mundo se escondía en las proposiciones del Corpus Aristotelicum no afloró como tal. Occidente, de la mano primero de Alberto el Grande, de la de Tomás de Aquino después, ensayó el intento de asimilar ese nuevo legado en los esquemas teológicos de la catolicidad; trató de obviar, de ignorar la tensión potencial que enfrentaba dos concepciones opuestas de la realidad y así, limando diferencias, encontrar una línea media de superación en la que la cuestión que de inmediato nace al calor de este estado de cosas, es decir, las relaciones entre metafísica y teología, Razón y Fe, lo natural y lo sobrenatural, obtuviera una solución conciliada exentade tirantez.

Desde nuestra perspectiva histórica, el esfuerzo tomista corresponde a ese momento de la historia del problema en que la intención sintética, en su afán por alcanzar las posiciones comunes a ambos polos de la tensión, parece olvidar a la postre la existencia misma de esa interna y nuclear oposición de criterio que se trataba de sosla-

yar. Por lo menos, no otro fué el sentir final de la jerarquía eclesiástica de la época. La historia subsiguiente y aún la coetánea, en efecto, muestra hasta qué punto la radicalidad del enfrentamiento entre la razón y la fe, Aristóteles y la Escritura, fué vivida con demasiada intensidad por la conciencia medieval para que la solución tomista se impusiera pacíficamente y no hubiese lugar a una crisis que, pese a todo, habría de producirse y efectivamente se producirá. De otro modo, ni la condena de 1277 tendría hoy lugar en los libros de historia, ni jamás la obra de Scoto hubiese tenido el sentido en que de hecho desembocó.

Porque, en rigor, el enorme esfuerzo sintético realizado, paradójicamente, por Tomás de Aquino, se muestra ya para Scoto incapaz de ocultar la cruda condición de la polémica que dividía la norma filosófica de la teológica; o, todavía más, de eludir lo inevitable de su formal enfrentamiento. Los elementos presentes en aquel Aristóteles filtrado por el neoplatónico árabe que directa o indirectamente amenazaban la esencia misma del Dogma católico eran excesivos, en número y en significación, para que ninguna corriente de la época se hiciese eco de ellos y nadie resaltase lo agudo de las diferencias. Antes bien, nombres como Siger de Brabant, el averroísmo latino, lo que en definitiva se ha dado en llamar la "izquierda aristotélica" (8), invocan en el seno de este cuadro, de inmediato, aquella interpretación naturalista, literal, puramente laica, de Aristóteles, en la que el papel otorgado a la sola luz de la razón adquiere tal fuerza, que el hecho innegable de que esa vía racional condujo a conclusiones directamente opuestas a la verdad de la Revelación se plantea con la dureza de una tensión sin paliativos; de una oposición que no puede ser bviada por la simple sumisión a la fe.

En nuestra perspectiva, el averroísmo latino es, antes que nada, el disolvente, el corrosivo mismo en que se vino a diluir el sueño clásico de la conciliación. En él, la crisis de conciencia que perseguimos aflora con la descarnada lucidez de un pensamiento vigilante, para el que, insistimos, ninguna aproximación entre Aristóteles y el Evangelio podrá olvidar nunca las irreductibles diferencias, en el contenido y en la intención, por las que una y otra vertiente del pensamiento se separan y afirman su autonomía mutua, su contradicción. Con él, la jerarquía eclesiástica parece tomar al fin una decidida conciencia de la gravedad del mensaje real que en la enseñanza aristotélica pura se contiene; y así, sintomáticamente, el movimiento de defensa generado en los ambientes ortodoxos frente a la amenaza potencial del aristotelismo cristaliza en la conocida serie de condenas que jalonarán la historia intelectual de las Universidades en el siglo XIII.

Ahora bien, es de sobra conocido también que esta izquierda aristotélica últimamente mencionada, que tenía a Averroes por mentor y la Facultad de Artes por sede (9), no es la única posición doctrinal que ve de este modo apartada su doctrina de la ortodoxia eclesial. Entre las no menos de 219 proposiciones condenadas por Tempier en la más importante de las condenas, la de 1277, la pena de excomunión alcanzaba a la defensa y/o divulgación de tesis directamente atribuibles al propio Santo Tomás (10). Para nosotros, el hecho tiene una clara justificación: a la postre, y como venimos señalando, la síntesis tomista no había podido detener el proceso de enfrentamiento entre dos concepciones disparejas de la realidad; y el eco inglés de esta iniciativa no se haría esperar demasiado (11). Se trataba, insistimos una vez más, de declarar oficialmente los motivos de un desacuerdo profun-

do; de poner públicamente de manifiesto aquello en lo que seguir a Aristóteles era automáticamente separarse de la Fe.

Tal es, a grandes rasgos, la situación mental colectiva que en las Universidades rige cuando Duns Scoto comienza a enseñar. No parece precipitado concluir, en consecuencia, que del cuadro esbozado es comparativamente la condena de 1277 el dato cultural que más influencia haya tenido en la filosofía de nuestro autor; en la escena de la época, es en torno a la misma que efectivamente se agitaban las grandes decisiones, las profundas dicotomías intelectuales que movían este mundo cardinalmente centrado en el problema de la salvación; y desde el arranque mismo de su obra, la filosofía del Sutil se articulará, frente al nuclear problema de las relaciones entre fe y razón, con la dirección peculiar y los principios de discusión que sólo una presencia avasalladora in mente de los condenas de 1277 podría justificar.

Es esta una apreciación que recientemente se ha abierto paso, en la historiografía especializada. Así los trabajos de J. d'Albi(12), Ignatius Brady (13), E. Rivera de Ventosa (14), H. A. Krizovljjan (15), y C. Balió (16), al a per que sitúan la posición de Scoto en el marco general de la lucha sostenida por los maestros franciscanos contra el averroísmo (17), advierten que la condena de 1277 es sin duda el punto de referencia al que constantemente debe remitirse el investigador cuando del Sutil se trate. No otra, en efecto, es la candente cuestión de actualidad, por aquélla directamente afrontada, que hace que el Opus Oxoniense se abra precisamente con la pregunta por la verdad que pueda encerrarse en el intento reduccionista, secularizador, de los filósofos: Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari.

Volvamos, pues, a recoger nuestro tema: ¿Qué supone, en rea-



lidad, la condena de 1277? Si queremos indicar de inmediato la posición misma del Sutil frente al estado de cosas por aquélla planteado, a nuestro juicio lo que más urgentemente demandaba la condena, para Scotto, era la necesidad de restablecer sobre nuevas bases esa síntesis de razón y fe, teología y metafísica, saber racional y saber revelado, cuyos primeros intentos habían conducido a un manifiesto fracaso. La crisis de conciencia que Scotto vive, señalábamos en el prólogo, se resuelve para nuestro autor en el inicio de un largo y crítico diálogo interior a la búsqueda de un nuevo fundamento y de una nueva teoría del fundamento. Esa búsqueda, desde el inicio mismo de su andadura, adopta aquí la forma de una pregunta por la posibilidad de reconstruir esa síntesis que se perdió.

Heos aquí enfrentados, pues, con el problema cardinal. La pregunta que plantea sobre todo el Prólogo del Opus Oxoniense no es efectivamente otra que ésta: ¿en qué condiciones es posible una teología? La urgencia de la cuestión no proviene sólo de la tonalidad soteriológica que inequívocamente adopta la especulación medieval; más en concreto, refleja las tensiones de ideas que a lo largo de este capítulo venimos comentando, y entre ellas, con fuerza superior, la condena oficial del averroísmo y de la tesis de Santo Tomás.

La pregunta debe pues, efectivamente, formularse ex novo; de una parte, porque el paso del tiempo ha mostrado que la primera formulación de la síntesis por Tomás ha ignorado en exceso los peligros reales que para el dogma contiene la especulación del Estagirita; y porque, si esa oposición de fondo entre lo filosófico y lo teológico hubiese quedado en cierta manera enmascarada, el averroísmo, con sus excesos, ha levantado suficientemente el velo para cualquier teólogo consciente de su profesión y de su fe. La condena de 1277, por tanto, marca en un primer momento aquello que, pese a los esfuerzos tomistas,

es ya, en las diferencias que separan el mundo pagano del cristiano, insoslayable e irreprimible.

De otra parte, sin embargo, no debe olvidarse el sentido exacto que las condenas tienen en la mente de Scoto; en el lenguaje que le es propio, la controversia afecta no a la filosofía como tal y a la teología como tal, sino a "filósofos" y "teólogos"; y, por lo demás, tampoco se trata de un rechazo de aquéllos, sino "de sus errores". Las condenas, por lo mismo, no acusan en bloque a los sistemas: rechazan proposiciones, consecuencias; en otros términos, delimitan las áreas, fijando los límites mutuos y las respectivas competencias, pero en ningún momento se despreciaba dogmáticamente lo que de capacidad de comprensión y desarrollo sistemático de lo revelado se encontrase en el método de la pura razón.

Era ésta una faceta del problema a la que la mente lógica, prenominalista, de los pensadores del siglo(18), resultaba especialmente sensible. Anteriormente aludimos al profundo deslumbramiento que la Europa pensante experimentó frente a la organicidad trabada, la férrea arquitectura mental que se dejaba transparentar en los libros del Organon. Ese deseo ferviente de utilizar tal instrumental preciso en la racionalización del dogma es quizá la clave que subyace a los intentos de síntesis que, en la concepción de Scoto, han perdido en su afán asimilativo el sentido del límite; ese límite que, una vez traspasado, hace de la pura lógica un camino hacia lo que para el cristiano es un error. Esa misma admiración por el poder del silogismo, en otra perspectiva, es también un de los desencadenantes de la crisis finisecular en cuya ebullición se gesta la obra de Scoto: en efecto, estas mismas mentes tan rigurosamente imbuídas de mecánica lógica, y a la vez tan profundamente centradas en el misterio de la fe, hubieron

de afrontar el doble hecho de que, por una parte, esa Revelación de la que no pueden dudar ha colocado en el horizonte de la verdad datos a los que el Filósofo, representante como es de la más alta mente alcanzada por la sola razón (19), no ha dado nunca cabida en su sistema aparentemente omnicomprendivo; y por otra, que esa misma razón, utilizada sin quiebra por la vía de la deducción silogística, ha mostrado históricamente que sus pasos acaban en conclusiones no solamente ajenas a la Revelación, sino, más todavía, directamente contradictorias con el sentido de las cosas que la Palabra de Dios ha propuesto.

En este juego múltiple de tensiones, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la teología adquiere así un sentido pleno, vivo, urgente. De entrada, sin embargo, la opción por el saber sobrenatural estaba clara para el teólogo Scotto: lo estaba, antes y después de la condena, sin más que leer comparativamente la Metafísica de Aristóteles y el símbolo de los Apóstoles: la primacía del dato revelado sobre la conclusión racional se imponía aquí sin paliativos. Ello no quiere decir, sin embargo, que dentro de sus límites (esos límites precisamente marcados por la condena), la sabiduría racional no pueda utilizarse por el teólogo en la comprensión y en la articulación sistémica de sus datos de origen supratemporal: la teología de Scotto, originariamente apartada en experiencia de la objetividad, se desarrolla y acaba, de hecho, en una vía tan "aristotélica" como la que cualquier averroísta pudiese utilizar.

Su cautela, sin embargo, es mucho mayor: de hecho, lo que de la "filosofía" (los "filósofos") tome nuestro autor apenas va más allá de lo que de instrumento conceptual, de lente inteligible, tiene para él. Su fidelidad, en este sentido, es mucho mayor a la ver-

dad de una proposición que al origen de la misma, a la academicidad de una división previa. Y así, insistimos, tomando despreocupadamente del saber aristotélico y neoplatónico aquello en lo que el dogma no puede ser amenazado sino, antes bien, enriquecido, Donns Scoto no deja de plantear una íntima compenetración de los saberes en disputa.

Hay algo, sin embargo, en la corriente filosófica estricta que, para Scoto, ha quedado irremisiblemente dañado: y es la pretensión de suficiencia que en las proposiciones de los filósofos se contiene implícita o explícitamente. Ahora, nuevamente, abandonamos el campo de concordia que desde el punto de vista estrictamente metódico hemos establecido, y retomamos la raíz misma de la irreconciliableidad entre el mundo pagano y el cristiano. Llegados a este punto, hay verdaderamente controversia inter philosophos et theologos (20). Y la hay, en efecto, porque si algo queda claro de la condena de 1277, es sin lugar a dudas el hecho de que el concepto cristiano y el concepto griego del ser toman en el espíritu direcciones diametralmente opuestas; y en este sentido, la suficiencia en su saber que la filosofía se arroga es algo, para el teólogo, no solamente arriesgado de sostener sino, sobre todo, directamente atentario a la verdad: la realidad de las cosas es que el espléndido desarrollo de la psique para alcanzado por aristóteles no solamente ha conducido a la ignorancia de lo que para un cristiano son los datos fundamentales en el negocio supremo de su eterno destino, de su salvación, sino, todavía más, a un sentido del universo que es exactamente el opuesto al que se desprende de la Revelación. En consecuencia, no es sólo una pretensión sin fundamento la que el filósofo mantiene de alcanzar por y desde su sola razón todo aquello que como hombre le compete, sino que, sometida así el saber teológico como en verdad debe estarlo, la filosofía debe ser, primero que todo, corregida y enmendada.

En tal perspectiva, la idea capital que en este trabajo perseguimos es posible, ahora, formularla con los siguientes términos: el intento de Scoto es construir un sistema filosófico abierto que sirva de base racional y sistemática a los cardinales conocimientos aportados por la Revelación. Esa filosofía utilizará en gran parte los materiales originariamente pertenecientes a los sistemas de un Aristóteles, un Avicena, un Avicibrón; sin embargo, fundamentalmente, postularé la necesidad de construirse, por entero, ex novo, habida cuenta de que la apropiación indiscriminada de tales elementos filosóficos ha demostrado conducir al error y de que, consecuentemente, ninguno de los intentos hasta entonces realizados alcanza para Scoto a cumplir las funciones que está llamado a realizar. Por lo mismo, su propósito, sentido como radicalmente original, partirá de una delimitación precisa de aquello en lo que el mundo de los filósofos no coincide con el mundo teológico; posteriormente, y una vez asentadas así las exigencias ineludibles que a la mente humana plantea el mensaje de Dios, nuestro autor pretenderá, siempre a lo largo de una especulación medulamente centrada en lo que se ha dado en llamar una "psicología" o "fenomenología" de Dios (21), levantar los muros de carga y delinear las coordenadas generales de esa filosofía, inédita e ineludible, capaz de hacer resonar condignamente el misterio de la Creación.

Por lo pronto, pues, el teólogo deberá justificar su oficio frente a la acusación de superfluidad que desde los ambientes laicos se alza contra él. A continuación, delimitado lo específico de su pensamiento, deberá acudir a la construcción de la filosofía propia de esa especificidad. Ahora bien, tanto para lo uno como para lo otro, la llave es para Scoto una y la misma: determinar el alcance exacto de la controversia entre los teólogos y los filósofos. Esa determinación, en efecto, de una parte aclarará el sentido recto en que los

errores y las omisiones cometidos por la filosofía demuestren lo incierto que es considerar autosuficiente este saber; por el contrario, esa misma determinación, presentando así la necesidad de que la filosofía se subordine al conocimiento que proviene del magisterio teológico, precisará a su vez lo que de propio tiene el mundo, tal como ha sido revelado, frente al mundo, tal como fué concebido. Y, por tanto, con esa misma determinación se indicará, últimamente, a qué tendencias capitales del espíritu deberá adecuarse la nueva filosofía que sea, esta vez sí, verdaderamente digna del planteamiento de la Palabra.

¿En qué radica, pues, para Scoto, el tema de la discusión?

En dos célebres párrafos de un vigor inusitado, la clave misma de la polémica viene a ser así resumida por nuestro autor:

"Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem" (22)  
 "quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprietas autem eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectui invenitur una natura nisi in uno supposito. Proprietas etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum huius magis effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum, ponentium primum necessario causare quicquid causat" (23)

Difícil resultaría colocar el acento más directamente en el nudo mismo de la cuestión. A través de los textos citados, y bajo el lenguaje técnico de la escolástica, latente la raíz y el núcleo de la disputa como, sugiriéndose aquí lo que otras citas precisarán con mayor claridad, las consecuencias diversas que de la controversia capi-

tal se deducen. Ese sentido profundo, medular, por el que dos esquemas de interpretación difieren irreductiblemente, así como las consecuencias que, <sup>aún</sup> siendo propias de tal separación en el principio básico, aquí se dejan solamente traslucir, serán desarrollados con cierto pormenor en los próximos capítulos; podemos, sin embargo, desde ~~ahora~~ ahora mismo, anticipar a grandes rasgos el balance final de la controversia a tenor de lo que en los textos anteriores se nos propone: el mundo pagano aparece como un mundo regido por la necesidad con que obra la Primera Causa, autosuficiente, clauso, donde la ciencia aristotélica, saber por y de las causas, es el más alto grado a que la capacidad inteligible puede llegar; un mundo, inferimos en consecuencia, repetitivo, carente de novedad, de amor y de trascendencia; estado, como se nos vuelve explícitamente a señalar, a una idea de lo "natural" que se declara incapaz de traspasar los límites actualmente dados en la experiencia. Por su parte, el mundo cristiano se presenta regido por el amor y la comunicación, transido de punta a punta por la contingencia de su conservación y de su origen; mundo de novedades, cargado por lo mismo de historicidad; con un ideal de "sabiduría" que, como tendremos ocasión de aclarar, al colocarse muy por encima del mero paradigma científico de la causalidad, afirma sin vacilación la trascendencia de nuestro fin y, como arguye el primero de los textos citados, el verdadero sentido "transempírico" de nuestra condición "natural".

Es por eso, según Scoto, que la filosofía, al errar, no sólo demuestra ser mucho más insuficiente de lo que ella misma cree; postula, de hecho, una radical renovación, y una renovación que a la postre se regirá por las pautas mismas que la Revelación ha venido a proporcionar. En la mente de Scoto, la condena de 1277, al manifestar así el abismo de incompreensión que inequívocamente se abre entre el sentido revelado y el racional, no deja tampoco de señalar que la tarea de explicitación de la Palabra que ahora es urgente reiniciar no

puede tener otra dirección, para el teólogo, que la que su propio saber, ahora declarado eminente y necesario, le designe cada vez.

Sigamos pues brevemente a nuestro autor en la disección que de esa polémica fundamental se prepara a realizar ahora, y extraigamos con él las últimas consecuencias teóricas que toda una concepción del universo puede de hecho arrastrar.



## NOTAS

- (1) La escuela de Oxford, como es sabido, agrupó entre otras figuras las de R. Grosseteste (1175-1253), Rogerio Bacon (1210-1292) y Tomás de York, magister en aquella ciudad en 1253. El núcleo de investigación aquí y entonces desarrollado estuvo fundamentalmente constituido por la matemática y la ciencia natural. Vid: L. BAUR: Die Philosophie des R. Grosseteste, Münster, 1917. D. A. CALLUS: Introduction of Aristotelian Learning to Oxford Londres 1944. F. ALESSIO: "Un secolo di studi su Ruggero Bacone" en Riv. crit. Storia Filos. 1954, XIX, pp. 81-102. EL MISMO: Mito e scienza in R. Bacone Milano 1957. Y la bibliografía general al uso.
- (2) L. CERCILO: Filosofía Fundamental. Vol II: Historia de los sistemas filosóficos. Madrid, Syntagma, 1968, p. 503, na 1: "Al morir aquél prematuramente a los treinta y nueve años, su obra consistía en su mayor parte en una demolición de sus propios fundamentos... cubierta por el andamiaje tupido de la crítica. Mas... sus discípulos reelaboraron su obra y presentaron la edición oficial habiendo suprimido casi toda la parte crítica de sus propios fundamentos, y convirtiendo en rético lo que era hipotético y provisional. Por eso, está hoy sujeto a revisión cuanto se ha dicho de Scoto".
- (3) P. Hadrianus BORAK, OFM: "Aspectus fundamentales platonismi in Doctrina Duns Scoti", en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 spt. 1966 celebrati) Romae 1968, pp. 113-138 (Vol I: Documenta et Studia in Duns Scotum Introductoria).- P. 113: "Attente enim meditatio super structuram intimam doctrinae Duns Scoti logice conducit ad perceptionem illius elementi in eo praesentis, quod anima immortalis platonismi dicitur, nempe praedominii cognitionis et primatus ideae. Istud autem elementum, prout in scotismo authentico invenitur, pluribus causis doctrinalibus condicionatum est, quarum quattuor indicamus, cum pro fundatione metaphysicae scotisticae determinantes sint. Eadem sunt: doctrina platonica sensu agustiniano intellecta de ideis; doctrina agustiniana de cognitione 'in rationibus aeternis'; doctrina avicennae de quidditate formaliter considerata; doctrina bonaventuriana de obiecto metaphysicae".-

(4) Sobre J. Böhme, vid: A. KOYRE: La philosophie de J. Böhme, J.Vrin Paris 1979(3)

(5) B. INNOCENTI, OFM: "Il beato G. Duns Scoto e la Bibbia" en Studi Francescani, XVIII, 1921, pp 1-55; 184-220; XIX, 1922, pp. 748-83.- P. 2: "La Bibbia è per lui l'eloquium Dei, su cui secondo... S. Agostino, ognuno deve convergere l'attenzione con amore e tremore; né (p. 3) sopporta che altri, per più comodamente dirimere le controversie, dia al testo sacro una interpretazione arbitraria... Raccomanda con calore la necessità degli studi biblici, onde rendersi utili ed agguerriti nel difendere... la chiesa di Dio(...) afferma esser cosa vergognosa per un teologo non dico ignorarla, ma anche solo non saperne precisare le citazioni..." Los textos, en Op. Ox, IV, d. 48 q. 1 n. 5.- Rep. Par. II, d. 24 q. 1 n. 20.- Op. Ox, IV d. 17, q. un. n. 9.- Citamos este último: "Turpe esset theologo dicere aliquid esse in Bibbia et nescire ubi illud inveniretur". Vid asimismo: "Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis" (Op. Ox Prol. pars 3 q. 1-3, n. 204.- Ed. Vat. p. 138 T. I)

(6) Como habrá ocasión de precisar más adelante, nuestro autor no desdena citar apreciativamente incluso a "ille sapiens" (Hermes Trismegisto) que fué al parecer el primero en formular la noción de Dios como "esfera cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". Ahora bien, es sobradamente conocido que las corrientes esotéricas, de antiguo, pretenden remontar su saber al mítico Hermes o Toth egipcio, padre hipotético de todas las ciencias: Vid "Alchimie" en Cahiers de l'Hermetisme, Albin Michel, Paris 1978, nº 4.- T. BURCKHARDT: Alchimie. Traducc. A.H. de la Fuente Barcelona 1971.- La referencia a Hermes ("ille sapiens"), en Op. Ox, I d. 1 pars 3 q. 1-5, n. 174 (ed Vat. t. II p. 114)

(7) La bibliografía sobre la escuela de traductores toledana es sorprendentemente escasa: Vid E. BRENIER: La philosophie du Moyen Age, Albin Michel Paris 1937-1971, p. 230. JOUARD: Recherches critiques sur l'Age et l'origine des traductions d'Aristote Paris 1843.- Una buena bibliografía sobre el tema se encuentra en el v. 2 de la Histoire de la philosophie médiévale de H. DE LULF (Louvain, 1934-47).- Traducc. esp. en México 1945-49). Como bibliografía española reciente, vid. pp. 80-106 de la obra de J. VERNET: La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente Barcelona Ariel 1978

- (8) La expresión fué acuñada por Ernst BLOCH en su clásica obra Avicena y la izquierda aristotélica. Traducc. Jorge Deike Nobles. Ed. Ciencia Nueva, Madrid 1963 (originariamente publicado en Berlín, 1952). El sentido de su innovación la clars el autor en p. 28: "antes bien, lo que mejor le caracteriza" (a Avicena) "lo que da consistencia a su recuerdo, más aún que su recuerdo, es precisamente la línea que, pasando por él, conduce desde Aristóteles no hacia santo Tomás, sino hacia Giordano Bruno y sus continuadores. Para esta línea y su dirección se propone aquí, pensando en la famosa bifurcación que tuvo lugar tras la muerte de Hegel, el término 'izquierda aristotélica'. Ello entraña una conciliación entre los procedimientos naturalistas usados para traer a la tierra el nous aristotélico y al espíritu de Hegel".
- (9) J. HIRSCHBERGER: Historia de la Filosofía Traducc. Luis Martínez Gómez, Barcelona Herder, 1965, vol I, p. 422: "En la facultad de artes tenemos el lugar en el que la filosofía podía sentirse 'ex professo' como en su propia casa. En ella se cultivaba la filosofía pura y simple, y las cuestiones teológicas sólo se tocaban tangencialmente y de pasada. También se daba oportunidad para poner de relieve... la independencia de la filosofía natural." (...) P. 423: "La significación de la facultad de artes subió de punto cuando a mediados del siglo XIII entraron en escena los averroístas. (...) hay que decir que no era en realidad el mismo Aristóteles el que aquí se tenía entre manos, sino el Aristóteles de Averroes; pues Averroes viene a ser ahora el comentador por excelencia, después que durante largo tiempo se había tenido por tal a Avicena".-
- (10) F. VAN STEENBERGHEN: "La Philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot" en Studia Scholastico-Scotistica, op.cit. vol I, pp. 65-75.-P. 72: "Une autre série de faits a marqué profondément la vie intellectuelle à la fin du XIIIème siècle: les condamnations de l'aristotélisme à Paris et à Oxford. La condamnation du 10 décembre 1270 n'avait atteint que les maîtres de la faculté des arts groupés autour de Siger de Brabant... Le retentissement de la grande condamnation du 7 mars 1277 fut incomparablement plus considérable. D'abord, l'initiative de l'enquête préliminaire venait du pape en personne. Ensuite le syllabus d'Etienne Tempier ne contenait pas moins de 219 propositions et, s'il visait expressément les artiens, en fait il n'atteignait plus seulement de Siger, mais d'autres formes de l'aristotélisme et notamment plusieurs doctrines thomistes. (...) Le décret de 1277 est avant tout la réaction des hommes d'église contre la nouvelle menace que le paganisme faisait peser sur la pensée chrétienne..."

- (11) Op. cit. p. 73: "Onze jours après l'intervention de l'empier à Paris, le 18 mars 1277, son collègue de Cantorbéry, le dominicain Robert Kilwardby, interdit d'enseigner à Oxford 16 propositions inspirées des écrits de Thomas d'Aquin".
- (12) J. d'ALBI: S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77 Paris 1923
- (13) I. BRADY: "Background to the condemnation of 1270: William of Baglione" en Franciscan Studies, 1970, pp 5-48
- (14) E. RIVERA DE VENTOSA: "Juan Duns Scoto ante la condenación de París de 1277" en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, IV, 1978, pp. 41-54
- (15) H. A. KRIZOVLIJAN: "Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerium de Brabant" en Collectanea Franciscana, 1957 pp. 121-165
- (16) P. C. BALIC: "Il reale contributo di G. Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione" en Antonianum 1954, pp. 475-496.-P. 479: "In nessuna parte del suo sistema, il Dottor Sottile si mostra così energico e così impetuoso come quando si trova di fronte al necessarismo greco-arabe, secondo il quale l'Idio è una cosa immobile che agisce sempre una necessità inesorabile e senza libertà. Nel sistema scotista infatti la libertà è un pregio assoluto...". Scoto menciona expresamente la condena en Quodl. q. 2 n. 4: "Et articuli damnati tres videntur..."
- (17) H. A. KRIZOVLIJAN: Op. cit p. 123: "Sigerus et sui sequaces quae-runt rationem a fide independentem. Et re vera adversarii eius; (se refiere a los maestros franciscanos)" uti statim videamus, potissimum in iste independentia vident notam specificam huius novae speculationis".-
- (18) E. BRENIER: Op. cit, p. 329: "Le XIVème siècle mérite, plus encore que le XIIIème, d'être appelé le siècle de la dialectique. L'exposition doctrinale, accompagnée de démonstration, recule de plus en plus devant la question qui met aux prises un demandant et un répondant... aussi on s'habitue à considérer comme le champ naturel et presque unique de la philosophie l'opinion pro-

bable...la logique est alors considérée moins comme une science speculative que comme un arsenal contenant les moyens d'argumenter".- La observación nos parece perfectamente aplicable a nuestro autor.

- (19)E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, p. 18-19: "Ce qu'Aristote a su se confond en fait pour lui avec ce que la philosophie peut savoir..." y p. 20: "Tout se passe donc comme s'il acceptait implicitement l'identification effectuée par Averroès, entre Aristote et la philosophie"
- (20)Opus Ox. Prol. pars 1 q. un. nº 5 (ed. Vat. T. I p. 4.)
- (21)P. VIGNAUX: El pensamiento en la Edad Media. Trad. T. Segovia. Fondo de Cultura Ec. México, 1938-1954, p. 154-155: "Sus constantes análisis del pensamiento y del querer infinitos dan a su teología el aspecto de una 'psicología divina!'"
- (22)Op. Ox. Prol. pars 1 q. un nº 5 (ed Vat. T I p. 4). For su parte, la Lectura Prima reza así: "Circa istam quæstionem primo sciendum est quod omnes catholici in hoc quod sit aliqua cognitio supernaturalis nobis in via necessaria; sed controversia est inter theologos et philosophos. Prima controversia inter illos est quod philosophi negent omnem cognitionem supernaturalem, quia ponunt quod dignitas nature est quod possit acquirere suam perfectionem; ideo nulla est cognitio supernaturalis hic necessaria, sed intellectus potest acquirere omnem cognitionem necessariam ex naturalibus" (Lectura, Prol. pars 1 q. un. nnºs 5-6 (ed Vat. T. XVI, pp. 2-3))
- (23)Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. nº 41 (ed. Vat. T. I p. 24) En la Lectura Prima, si cabe, la raíz de la disputa queda más sintéticamente aclarada: "Nullus enim effectus sensibilis probat Trinitatem, quia probare per simile est causa erroris, cum sit maior diversitas. Similiter, libere causat Deus omnia; ideo arguens ex effectibus vel errabit vel erit dubius, sicut patet de Philosopho qui dixit eum semper causare" (Lectura, Prol pars 1 q. un. n. 22 (ed. Vat. T. XVI, p. 8))

CAPITULO III: Contingencia y Necesidad

La primera y más decisiva de las razones por las que la concepción "filosófica" del mundo se opone, para Scoto, a la que el cristianismo posee como propia desde el hecho histórico de la Revelación, fué ya sintéticamente recogida en el segundo de los textos que al final del capítulo anterior se transcriben:

"Proprietas autem istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum huius effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum, ponentium primum necessario causare quidquid causat" (1).

Centrémonos pues sobre el planteamiento medular que esta expresiva sentencia acaba de proponer. ¿De qué 'natura', en primer término, se nos habla? Advirtamos previamente que, en estos textos, Duns Scoto no desdeñará nunca utilizar el mismo vocabulario, técnicamente "filosofal", que sus adversarios emplean; como en otras muchas ocasiones tendremos ocasión de comprobar, le preocupa demasiado el contenido mismo de las ideas abstractas, el puro sentido y peso de los conceptos en sí, para quedar aprisionado por el respeto a la diferencia terminológica que todo sistema cerrado tiende aparentemente a propiciar; o bien está excesivamente seguro de la solidez de su posición para temer la lucha en campo ajeno: es así, como hemos visto, que esta "naturalidad" entre cuyas propiedades se cuenta la de obrar contingentemente ad extra no es otra, también para Scoto, que la que estos mismos filósofos cuya interpretación se dispone a criticar denominan "la primera

sustancia inmaterial": prima substantia immaterialis in se(2); en definitiva, el límite, fin y origen de cualquier proceso intelectual y/o esencial.

Ocorre, sin embargo, que en el lenguaje personal de Scoto esta natura, último término necesario del proceso intelectual que, ascendiendo, recorre el ser en su totalidad inteligible, y cabeza original del que, descendiendo, sigue el orden esencial en sus relaciones de causalidad y dependencia, no debe recibir ya, en puridad, la denominación "filosofica" que desde la especulación plotiniana se le otorga, lo Uno, sino, acercándonos así al problema teológico fundamental que perseguimos, la que en esa misma especulación inicial se diera a tal natura cuando era su aspecto de "productibilidad" y "causación exterior" lo que se trataba de aprehender: Primera Causa:

"Item, aliquid causatur contingenter; ergo prima cause contingenter causat..."(3)

"Contra istam conclusionem, in qua communiter concordant philosophi -quod prima cause necessario et naturaliter causat primum causatum..."(4)

Con ello, Scoto ha sentado las bases indispensables por las que la última de sus identificaciones se justifica en esta línea de argumentación; por ello, a su vez, la denominación postrera que a esta primera causa corresponde dar al teólogo, esto es, "Dios", coloca así definitiva y acertadamente el acento en el carácter real y propiamente teológico que la cuestión tiene para ambos bandos en disputa:

"Sed christianis non est argumentum difficile, qui dicunt Deum contingenter agere" (5)

"Quia hic etiam errabant philosophi, ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario..."(6)

Esta enmarcación teológica de un problema originariamente planteado por los filósofos, insistimos, no es en rigor un descentramiento de la polémica por parte de Scoto: le avala en su concepción del tema, de una parte, el sentido "místico" y "sacral" que repetidamente se ha señalado por la crítica en el seno de la especulación avicénica (7) y plotiniana (8). De otra, le justifica, como ya hemos tenido ocasión de advertir, el campo mixto, neutral, común a la filosofía y a la teología, en que la radical oposición Necesitarismo/Contingentismo puede plantearse y de hecho se plantea para nuestro autor: reducidos, en efecto, filósofos y teólogos a términos de comunidad, no se trata sino de determinar si, ordenado el mundo en una serie jerárquica ordenada, cuyo límite es al propio tiempo la primera de las causas y el último de los fines, la relación que media entre esa suprema causa y el primero de sus efectos es una relación de necesidad o es un lazo de contingencia; los filósofos, se nos recuerda insistentemente en los textos arriba citados, sostienen comúnmente la primera de las posturas, en tanto que es para el cristiano cuestión de fe man tener la segunda.

No es cuestión, en efecto, como en tantos otros puntos del sistema de nuestro autor habremos de reiterar, de una confrontación tan intensa y vasta que su exacerbación no permita, primeramente, presentar los términos del dilema en la tierra de nadie conceptual que los hace igualmente aplicables a la filosofía y al problema teológico; así como, posteriormente, encontrar y enumerar aquellos elementos que, originariamente pertenecientes al pensamiento racional, serán sin embargo reasumidos por la filosofía teológica de Scoto y, una vez convenientemente moldeados a tenor de las exigencias de la Revelación, uti



lizados por éste en su metafísica con el ineludible requerimiento que proviene de no tener la filosofía, de hecho, otras armas en su arsenal.

Una y otra vertiente del acercamiento que entre Scoto y los filósofos hemos una vez más de señalar son correlativos, a nuestro entender: si, en efecto, hemos tratado de reducir las posiciones en discordia a los términos compartidos que las nociones de "jerarquía" y "orden esencial" faciliten al intérprete, es precisamente porque esa noción de ordenación estratificada del todo de la entidad es quizá el principio conceptual que más profundamente ha impregnado la propia filosofía de Scoto y en la que ésta más claramente se inspira (9). La disputa, así, no tanto se centrará sobre la viabilidad misma de esa concepción jerárquica de la realidad (que el mismo Scoto habrá de utilizar en el mecanismo demostrativo de sus pruebas "racionales" de la existencia de Dios) cuanto en el sello hermenéutico final, el carácter último que de ese armazón inteligible se desprenda para el pensador. En definitiva, compartiendo ambas posturas el esqueleto significativo, comprensivamente eséptico, proporcionado por la noción de jerarquía gradual de niveles de perfección, la controversia se mueve únicamente sobre el nivel posterior de la exégesis que haga, de ese desenvolvimiento del Primero, o bien algo teñido y traspasado por el rango de la contingencia, o bien un hijo de la necesidad.

¿Pero quiénes son, en realidad, estos "filósofos"? No se-  
ría hacer justicia a Duns Scoto, en este punto de su pensamiento, exigir de él una precisión explicativa, sencillamente imposible de obtener en el estadio del conocimiento que le es coetáneo, con respecto a lo que genéricamente denomina la cultura "pagana" o el pensamiento

"griego". Su apreciación global de los mismos no puede ser hoy aceptada sin correcciones, pero, despojado de esa globalidad que es la genga inevitable en un producto ejemplificativo de la especulación medieval, el juicio de Scoto puede todavía considerarse acertado sin más que delimitar el verdadero ámbito conceptual a que apunta su intención.

Así, aunque no fuese hoy verdaderamente correcto extender indiscriminadamente y sin matizaciones la calificación comprensiva de "necesitarista" sobre una cultura compleja, tensa e intensa, como la helénica lo fué, desde su origen, a todo lo largo de su desarrollo (cultura, como tal, capaz de introducir en sus esquemas, junto al inequívoco acento necesitarista que las ideas de "destino", hybris, "justicia cósmica" (10) arrastran consigo, el componente irracional, arbitrario, pasional, que por su parte conllevan la intervención caprichosa de los dioses en la epopeya homérica, o lo incontrolable de la pasión en los símbolos dramáticos del teatro posterior)(11), el diagnóstico de nuestro autor conserva, pensemos, plena vigencia por lo que a los pensadores que realmente tenía in mente respecta, esto es, los árabes y neoplatónicos, Aristóteles y su Comensador, Avicena, Proclo, Avicibrón. La índole de las citas nominales que en otros lugares del discurso escotista se contienen no deja lugar a dudas por lo que a esta determinación se refiere, y es algo pacíficamente admitido por la crítica contemporánea que es a éstos a los que la típica denominación de "filósofos", incluida en el léxico escotista como generalidad, debe precisamente contrarrestarse. (12)

Es efectivamente cierto, en realidad, que para los pensadores de esa corriente el despliegue del Uno en su descenso a los inferiores no debe nunca contemplarse como el producto contingente de una

voluntad libre, sino como la derivación ineludible de un decreto eterno de la necesidad. ¿Acaso no había sostenido Avicibrón, en la más célebre de sus obras (13), que la relación que media entre la primera causa y los por ella causados es del todo semejante a la que entre una fuente y el agua que de ella mana se establece? (14). No es improbable, como P. Stella ha tratado a todo lo largo de su obra clásica de demostrar por lo que el total sistema de Scoto se refiere (15), que fuera una concepción muy cercana a la de Avicibrón, si no ésta misma, la que Scoto afronta al levantar su crítica. En efecto, ningún otro símil podría describir mejor esta mutua implicación, esa correlación necesaria de conceptos, ese doble lazo de disolución imposible e impensable que Aristóteles y los neoplatónicos han establecido entre el límite y lo limitado, entre lo producido y el productor.

A la luz de esta misma analogía, cobra pleno sentido también el especial vocabulario con que el esquema neoplatónico del mundo ha venido desarrollando su concepción: desde Plotino, en efecto, la decisiva transición del primer efecto a la propia causa suprema que es al parecer la clave misma de la discusión que comentamos, ha venido siendo calificada por la filosofía de corte necesitarista, técnicamente, de "emanación" (16): lo que se entiende, en otros términos, como un fluir o ex-halar; como un ex-tenderse o difundirse, ex-plicarse o (pro)-venir lo que en el Bien-Uno se contiene negativamente implicado y contenido, condensado según el todo de su perfección (17). Es por ello también que las teorías ordenadas de esencias emergidas, las progresiones jerárquicas que necesarias y eternamente fluyen del Uno (y el Uno necesaria y eternamente vuelven) reciben, en otras terminologías concordantes, la específica denominación de "procesiones" (18).

"Pro-cesión", en efecto, es la palabra justa con que se menciona el "salir", el "alejarse" y "avanzar", el "ceder" (cedo)-"hacia fuera" (pro) la barrera que mantiene al Uno en su unidad, y el abrirse irremisible de éste al despliegue inteligible que en su conjunto constituye el todo de la entidad (19). Y el abrirse, determinadamente, mediante "progresión": mediante una serie ordenada, dotada de comienzo y no de fin, formada por elementos, discretos y consecutivos, que entre sí se hallan conexos por el lazo común del Uno presente por doquier (20).

"Emanación" y "procesión" son así los dos términos clave para un tipo de pensamiento en el que el Uno, cúspide de la pirámide ontointelectual, difundiéndose, desplegándose desde y por sí, reúne también en sí el volver, la conversión de lo emanado (epistrophé) sin que para lo uno ni para lo otro haya la más mínima posibilidad de que esa progresión-regresión de las procesiones se realizara de otro modo, o no se realizara en absoluto. Inefable (21), transcendente (22), inmune a la personificación (23), el Uno mantiene así con sus inferiores, sin embargo, el estrecho lazo de necesidad que entre un principio fontal y sus "prolongaciones", sus "manifestaciones" ineludibles se establece; y en la complicación (perikhóresis) de todo en todo que de este pensar resulta, el paso a situar entre él y el primero de sus efectos no es diferente al que entre la luz y el iluminar pudiera colocarse (24).

Tal como hemos venido advirtiendo a lo largo de nuestra exposición, sería precipitado -e impropio, bien es verdad- concluir ahora que, al rechazar el sentido, la dirección espiritual genérica a que tales nociones apuntan, Duns Scoto olvida con tal visión del

mundo los elementos conceptuales presentes en ella que a sus planes de filósofo pueden interesar. Dos son, de hecho, las ideas capitales que de este esquema extraerá nuestro autor y a las que, como veremos, ha de dar un marco privilegiado en su sistema. A la primera no podemos ahora sino referirnos de pasada, por cuanto ha de ser objeto de constante atención en el seno de nuestro trabajo: y es esa últimamente aludida coimplicación de todo en todo, simultánea transcendencia e inmanencia de cada unidad participada, de cada ente inferior, (25) en virtud de la cual todo escalón en el despliegue jerárquico de la Unidad, manteniéndose autoconsistente y autónomo en la independencia de su ser, se integra a la par dinámicamente en el conjunto por las relaciones interexpresivas de dependencia y complementariedad. Es esta, en verdad, una noción cardinal que no hará sino traducirse, en la especulación escotista, a los términos parejos de "diferencia" y "univocidad".

Por lo que a nuestro actual interés respecta, en cambio, otra es la herencia "filosófica" viva que en el patrimonio de Scotus nos cumple de inmediato destacar: nos referimos, obviamente, y como ya anteriormente tuvimos ocasión de insinuar, a la noción filosófico-matemática de jerarquía, que en el pensamiento de Scotus jugará el más nuclear de los papeles. Hora es ya, por tanto, de intentar definir con precisión el alcance que tiene este arquetipo fundamental; utilizando para ello elementos parcialmente dados en la definición provisional recientemente facilitada por M. Bunge (26), y con vistas a una determinación común del contenido de este concepto, podemos considerar como tal la estructuración en "niveles" (27) del todo de la realidad; estructuración que, cerrando sobre sí mismo cada estrato y el

conjunto de la jerarquía sobre sí, reúne a la vez cada escalón con los demás por las relaciones de dependencia mutua que suponen a) la causación de uno por otro y/o b) la emergencia del inferior/posterior respecto del superior/anterior; de modo que la serie tenga un solo elemento iniciador, y por ende dominante, con relación al cual todo elemento de la misma se encuentra en una potencia determinada de grado o perfección (28).

Nadie ignora que es precisamente este mecanismo racional, y no otro, el que cristalizando en la idea básica de "orden esencial", sostiene e impregna en su totalidad el esquema argumental escotista para la demostración a posteriori de la existencia de Dios. No es así de extrañar que la inicial preocupación con que emprende su marcha el Tractatus de Primo Principio sea, sintomáticamente, establecer la noción de "orden esencial" sobre el fundamento que proporciona la relación comparativa entre lo causante y lo causado, lo superior y lo inferior; en otros términos, lo anterior y lo posterior:

"Accipio autem ordinem essentialem, non stricte-ut quidem loquuntur, dicentes posterius ordinari sed prius vel primum esse supra ordinem- sed communiter, prout ordo est relatio sequiparantiae dictae de priori respectu posterioris, et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius. Sic igitur quandoque de ordine, quandoque de prioritatem vel posterioritate fiet sermo"(29).

Y es así como, cimentando en su misma posibilidad la dinámica conceptual que subyace a lo que se ha dado en llamar "el ascenso hacia Dios en Scoto" (30) (a través de la doble vía de la eminencia (31) y de la dependencia causal (32), órdenes confluyentes en la triple primacía de un ser simple, infinito y único) (33), la noción de

jerarquía, de orden esencial, adquiere en efecto para nuestro autor toda la virtualidad comprensiva que una noción laica puede de hecho proporcionar a un teólogo. Es por ello que, tal como anteriormente se ñalemos, en un primer momento la traducción que Scoto efectúa a la idea de "Dios" de lo que en el origen fué "la primera sustancia inmaterial", no afecta en rigor a la esencia de los elementos conceptuales objetivos que en estos empeños se manejan; esa misma transposición, por el contrario, adquiere como vimos un carácter significativo incalculable, un altísimo valor de revulsión intelectual, cuando de la "interpretación", de la "comprensión" misma de esos elementos se trata.

No es este el momento de desarrollar, en tal sentido, lo que de profundamente perturbador tiene, para una concepción como la aristotélica, el hecho innegable de que ese Dios que ahora ocupa, en la estructura del sistema, el puesto ordinal que corresponde al Uno, es ya un Dios no puramente neutral, no ciego a lo personal, sino, antes bien, un Dios capaz de decir "Yo" en su auto-revelación primera; al que, en consecuencia, la persona Scoto puede dirigirse resueltamente como "Tú" (34): ello corresponde al tema, que más adelante será tratado, del carácter personal y "humano" que inequívocemente adopta el Dios de la Nueva Ley; el tema, en otra perspectiva, del descubrimiento que para el hombre supone, con el hallazgo del amor de Dios, la apertura a la intimidad propia junto a la de Dios. Volvemos ahora a subrayar tan sólo que ese Dios, naturaleza única, cúspide de la pirámide ontointelectual, fin y principio de todas las cosas (35), no mantiene ya, sin embargo, frente a la más perfecta de las criaturas, frente al más inmediato de sus efectos, ese lazo de necesidad que los filósofos, considerándolo imprescindible para la perfecta cerrazón inte-

lectual del mundo, han defendido en su especulación: para un cristiano, esa presunción hace del Uno una raíz de los entes excesivamente ligada a su propio abrirse y producir; demasiado en dependencia de su despliegue mismo para que la transcendencia exigible de la Primera Causa resulte verdaderamente garantizada. Por el contrario, un teólogo católico deberá situar, entre Dios y su Creación, no el puente de identidad que el necesitarismo propone, sino la inicialmente separadora relación de contingencia y voluntad; no hablar de "procesiones", sino mencionar la aleatoriedad; y en vez de emplear el término "emanación", contemplar la transcendencia absoluta y la conservación providente, el amor.

Se trata, ahora sí, y como venimos señalando, de un viraje profundo en el pensar cuyas últimas consecuencias habrán todavía de dibujarse: por el momento, centremos nuestra investigación en este viraje conceptual fundante, "Emanación" versus "Creación", que es el correlato, en el lenguaje de la eficiencia causal, de la dirección del espíritu más abstractamente representada por el par Contingencia/ Necesidad. "Emanación", en efecto, denota lo ineluctable de un despliegue indefectible, fatal, inmodificable y dismantino; "creación", por su parte, la íntima contingencia de una producción ad extra en cuya esencia enlaza en cambio ahora la omnipresente posibilidad de haber sido de otro modo, o de absolutamente nunca ser.

¿Qué significa, en efecto, necesidad? En el lenguaje escolástico, el término posee, al menos en la vertiente lógico-definicional de su semantema (36), la rotunda precisión de perfiles de una noción elemental: aquello cuyo opuesto implica contradicción:

"Voco simpliciter necessarium cuius oppositum includit contradictionem"(37)



Necesario es, asimismo, en otras formulaciones parejas, aquello que no puede no ser; y ello no por coacción, sino porque la esencia misma de las cosas exige naturalmente ese ser o proceder:

"Exclusa necessitate coactionis, de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilis, quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest.-Alia est necessitas omnimodae inevitabilitatis, sive determinationis, quae non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse" (38)

Por su parte, y en directa oposición a esta glosa de la idea de necesidad, "contingencia" viene precisamente a mencionar, en la terminología de nuestro autor, el fundamento y carácter propio de todo aquello que, siendo como y lo que es, no por eso tiene cerrado el paso a la posibilidad de no ser, o de ser de modo opuesto:

"Ad secundum dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando illud fit..." (39)

Contingencia, en suma, no es sino la raíz misma de "lo evitable":

"Et voco contingentem evenire evitabiliter evenire..." (40)

Así planteados los términos de la cuestión, el sentido en que los textos citados establecen la opción de los cristianos adquiere toda su plenitud: en el universo revelado, en efecto, nada hay necesario sino Dios; puede en consecuencia nuestro teólogo concluir que es la contingencia el condicionante angular que traspasa de punta a punta la Creación: que Dios, causa primera como es del mundo, es desde su origen causa libre, voluntaria, que de ningún modo ha sido coaccionada por la fuerza atractiva de ningún deber inexcusable, on-

tológico o moral.

Hasta ahora, sin embargo, Duns Scoto no ha podido oponer a sus adversarios otra razón convincente que la que para el creyente se deriva de su fe. Ello no quiere decir, sin embargo, que sus conclusiones deban mantenerse únicamente en el puro plano argumentativo de lo que, en otro lugar de su obra, admitirá Scoto que no constituyen sino "persuasiones teológicas" (41). Muy al contrario; nuestro autor cree poder "demostrar" su tesis, puesta entre paréntesis la Revelación, con los mismos elementos conceptuales, a la vez de razón y de experiencia, con que los filósofos apuntalan su discurso; y las pruebas por él así presentadas en favor de la contingencia, selvo mejor opinión, llegan a alcanzar el número de cinco. ¿Qué "pruebas" son éstas?

El primero (42) de los argumentos parte de una constatación experimental: algo hay, entre los entes, que es contingente; que, siendo, puede no ser, o ser de otro modo. Luego, si alguna validez ha de otorgarse al principio que afirma que no hay efecto sin causa, es preciso encontrar la causa apropiada de tal efecto contingente; y ésa no puede ser sino una causa que obre sin necesidad:

"Item, aliquid causatur contingenter; ergo prima cause contingenter causat... Probatio...: quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quidlibet necessario causatur; igitur si aliqua causa secunda contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat cause secunda nisi in virtute primae causae..." (43)

Por lo que al segundo argumento respecta, podemos sintetizarlo así: dado que todo es o necesario o contingente, o causa o efecto, síguese que, no pudiendo haber más que un necesario, y siendo és-

te causa, todo el resto deberá incluirse en la clase de los efectos, y de los efectos contingentes:

"Et arguo primo sic: ens absolutum, necessarium summe -quantum potest cogitari aliquod esse necessarium- non potest non esse, quocumque alio a se non existente; Deus est summe necessarium, secundum illum intellectum praeceptum; ergo quocumque alio a se non existente, non propter hoc sequitur ipsum non esse. Sed si necessariam habitudinem haberet ad primum causatum, illo causato non existente non esset; igitur non habet ad illud necessariam habitudinem" (44)

El tercero incide directamente en lo que será, en Leibniz y en Schopenhauer, uno de los temas fundamentales de la metafísica: la presencia del mal en el mundo. Propiamente hablando, no es una "resolución" del problema milenar lo que aquí se plantea para Scoto; antes bien, es probable que, extraídas de su posición unas consecuencias que él mismo no llega ahora a desarrollar, su argumento resultase ciertamente incómodo para un optimismo teológico a ultranza; por el momento, sin embargo, intenta únicamente probar, si se nos permite la expresión, lo inevitable de una causa contingente, y lo hace razonando así:

"Praeterea, et reedit in idem: aliquod malum fit in universo, igitur Deus non necessario causat (...). Et probo consequentiam, quia agens necessario producit necessario effectum suum in susceptivo, quantum potest produci in eo; effectus Primi est bonitas et perfectio; igitur si necessario agit, necessario producit bonitatem tantam in quo libet, quantum susceptivum potest recipere. Sed habens tantam bonitatem quantum ipsum est capax nullam habet malitiam; ergo etc" (45)

La esencia del argumento, a nuestro entender, puede conden-



sarse en la siguiente proposición: incurriría en una insoslayable contradictio in terminis quien sostuviese que el mal puede proceder necesariamente del Supremo Bien. ¿Apuntaría así Scoto, en realidad, a una genuina enraización del mal en Dios -si bien en lo que Este tiene de causa contingente, no de principio operante con necesidad? Pese al interés que indudablemente presenta, no podemos detenernos ahora en este inesperado aspecto de la cuestión; los dos argumentos que aguardan todavía su aparición reclaman con mucha mayor urgencia nuestro interés, por cuanto que, en ellos, Scoto viene a poner de relieve sin paliativos la verdadera y profunda divergencia que separa el mundo creado del mundo surgido por emanación.

Según el primero de ellos, los filósofos, atribuyendo la necesidad al obrar del Primero, han minado de hecho en su concepción la esencia misma de la idea de movilidad, puesto que, actuando según el todo de su potencialidad -como por definición debe hacerlo- ninguna dimensión temporal podría conciliarse con la manifestación instantánea y total del Uno:

"...et ideo sequitur quod immediate potest causare per se omnem illum effectum in caelo quem potest causare cum intelligentia; ergo et causat si necessario agit quidquid potest, -et ultra, si causat illud immediate, ergo et mutat in non-tempore, quia potentia infinita, agens secundum ultimum potentiae suae, non potest agere in tempore: et si hoc, ergo nulla est generatio et corruptio in istis inferioribus, quae sunt contra philosophos..."(46)

El quinto y último argumento, segundo de este bloque, es en rigor un corolario del cuarto: ¿cómo podría, reflexiona nuestro autor, obrando así según el todo de su potencia, dejar un Primer Ente Necesario subsistir la pluralidad de los efectos, la autonomía de las

causas segundas? No habría, en rigor, más que un solo efecto, el mundo, y una sola causa total, Dios:

"Item, causa necessario agens agit secundum ultimum potentiae suae, quia sicut non est in potestate eius agere et non agere, ita nec intense agere et remitte; ergo si prima causa necessario causat, causat quidquid potest causare: potest autem causare ex se omne causabile, ut probabo, -ergo causat omne causabile; ergo nulla causa secunda aliquid causat" (47)

A nuestro entender, en ningún otro texto ha conseguido Scotto alcanzar tan claramente el corazón mismo del pensar racional puro: en la concepción escotista de la discusión, en efecto, pensar la necesidad no es en última instancia sino volver a construir el mundo inmutable de Parménides, el mundo macizo y sin tiempo donde un solo instante, una sola causa, un efecto único y eterno reina por doquier. La posición de los filósofos, llevada a su postrera conclusión, no parece dejar lugar a otra alternativa que esta de haber acabado, virtualmente, con la noción misma de "aconecer", de "acontecer" y "suceso": en otros términos, de historicidad. El necesitarismo, rectamente entendido, no proclama sino la verdad única de "lo-que-debe-suceder": y ésta es sin duda la concepción medular en que muere la idea de novedad, de experiencia inmotivada, de emergencia original e instentada de lo inesperado, de lo libremente ser; pues no "acontece", en rigor, lo que desde siempre se determinó.

Frente a ello, Scotto cree poder apelar a la experiencia misma: la contingencia, señala explícitamente uno de sus textos, es primo vere et non demonstrabilis propter quid (48); en otras formulaciones, una verdad per se nota (49), un hecho "que se supone" (50). ¿Qué son, en efecto, sino realidades inmediatas la transición y el cambio,

el movimiento y la sucesión, la multiplicidad de las causas subordinadas y la riqueza de la posibilidad?

Ello no quiere decir, sin embargo, que la necesidad esté radicalmente excluida en la explicación escotista de las cosas. Una vez más, cualquier conclusión unilateral en tal sentido sería traicionar de hecho la real complejidad del sistema de nuestro autor. Anteriormente hemos mencionado la pervivencia que en la filosofía de Scotus lograrán las nociones de "jerarquía" y "orden esencial". Es asimismo en general cierto, como tendremos ocasión de comprobar, que el reino de la contingencia, de lo evitable, de la imprevisible voluntariedad de la Primera Causa, no agota en absoluto el conjunto total de la ambigua riqueza del ser en el pensamiento de nuestro autor: si en efecto alguna resonancia tienen las proposiciones de los filósofos en su concepción, es a través de la indudable vertiente de necesitarismo que en el sistema de Scotus late, y a cuyo estudio hemos de dedicar cierta atención en nuestro trabajo. No es este el momento, sin embargo, de precisar nada en tal sentido. En esta fase de la exposición, nos interesa únicamente comentar el primer momento de la teoría: aquel en el que Scotus, desde la razón y desde la fe, afirma vigorosamente el alejamiento del mundo respecto de Dios. Si la filosofía, en efecto, a través de la idea de necesidad ha mencionado primariamente la identidad de la causa respecto a sus causados, para Scotus es justamente el sentido de lo incógnito, de lo misterioso e inexplicable, de lo efímero del acontecer, lo que constituyendo el más propio legado de la idea cristiana de Creación contingente, liberal, convierte la idea de posibilidad, de diferencia, de pluralidad temporal, en la clave misma de su interpretación del mundo.

¿Qué es lo que, efectivamente, connota en primer lugar la palabra "contingencia"? La determinación de este doble contenido que a la noción de contingencia atribuimos se apoya, en nuestra opinión, tanto en el fundamento que la etimología del término proporciona como en la resuelta decisión con que Scoto imputa esta dimensión de la realidad a la potencia originante de la Voluntad: por lo que a lo primero respecta, "contingencia" no denota sino "lo-que-toca-en-suerte", lo que a cada cual "atañe" y "corresponde", la "circun(cum)-stancia (tango:ser limítrofe, tocar)" que a cada cosa rodea. Por lo que hace a lo segundo, varios son los textos de Scoto que sobre esta ecuación Contingencia=Voluntad no permiten la duda:

"Prima causa contingenter causat; ergo volens causat"(51)

"Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem.."(52)

"Sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius..."(53)

Si pues, como dijimos, la concepción necesitarista de los filósofos a la postre rompía con la idea misma de tiempo, de movilidad, de novedad en el acontecer, reduciendo lo real a lo idéntico de la unidad, el teólogo cristiano no puede por menos ahora de señalar, por contra, la radical no-necesidad, la dependencia de la Creación respecto a Quien la conserva, preserva y sostiene; en otros términos, la fragilidad de las criaturas, su historicidad, la vulnerabilidad que les otorga su dimensión temporal. El plan del mundo, se nos viene a decir, es un reparto desenvuelto en el tiempo, obra de una Voluntad y del decreto libérrimo de esa Voluntad: defender, así, lo

lo imprevisible, lo no-necesariamente justificado, lo que dándose puede no ser, es señalar en consecuencia la insalvable diferencia, el abismo que a Dios separa del mundo, la Transcendencia de la Voluntad autodeterminada y determinante, en cuyas motivaciones profundas, misteriosas para nosotros, debe encontrarse el motivo final de lo "natural". (54)

Es ahora, por tanto, conducidos a él como lo hemos sido de la mano de la contingencia, que el tema de la voluntad, en su mutua interrelación con el de la intelección y sus correlatos, lo natural y lo necesario, así como en su final primacía relativa sobre aquéllos, aparece en el horizonte de nuestra exposición. Ello constituye el tema de nuestro próximo capítulo.



## NOTAS

- (1) Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. n.º 41 (ed. Vat. T. I p. 24). Un texto de contenido semejante, en Lectura Prima Prol pars 1 q. un. n. 22 (ed. Vat. T. XVI, p. 8): vid. cap. ent. nota 23.-
- (2) Ibd.-
- (3) Op. Ox. I d. 2 pars 2 s. 1-2, n. 79 (ed. Vat. T. II, p. 175)
- (4) Op. Ox. I, d. 8 pars 2 q. un. n. 263 (ed. Vat. T. IV, p. 302)
- (5) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 156 (ed. Vat. T. II, p. 221) Vid: P. Celestino SOLAGUREN, OFM: "Contingencia y Creación en la filosofía de Duns Escoto" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati) Vol II: Problemata philosophica, pp. 297-349.-P. 297: "Creación y contingencia se implican mutuamente. La acción creadora es por naturaleza contingente y la contingencia de los seres es el resultado específico de la acción creadora: la contingencia es el carácter que poseen las cosas precisamente por ser creadas. Ahora bien, la doctrina de la creación se basa en un dato proporcionado por la revelación: es un 'creditum' y no un 'scitum'. Esto pone de manifiesto que el problema filosófico de la contingencia existencial y quidditativa de los seres nos viene dado en un marco y en un ámbito teológicos(...) (p. 298) Por eso, el objeto preciso que perseguimos en este trabajo es el estudio del problema filosófico de la contingencia a la luz de la doctrina teológica de la creación".-
- (6) Op. Ox. Prol pars 1 q. un. n. 18 (ed. Vat. T. I p. 13).- Y en Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 251 (ed. Vat. T. IV, p. 294): "Respondeo ergo quod Aristoteles posuit, et similiter Avicenna, Deum necessario sese habere ad alia extra se, et ex hoc sequitur..." Vid: Luigi IANMARRONE, OFM: "Contingenza e creazione nel pensiero di D. Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol 5: "Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti" (Romae 1972), pp. 461-480.-P. 461:

"Al di fuori della dottrina cristiana, osserva il Sottile, tutte le concezioni filosofiche escogitate dai Greci e dagli Arabi ammettono un rapporto necessario tra Dio e gli enti finiti".- Cfr: E. RIVERA DE VENTOSA: "Juan D. Scoto ante la condensación de París de 1277" en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, IV, 1978, pp. 41-54.- PP 41-42: "Entre las prohibiciones y condenaciones doctrinales que tuvieron lugar en la Edad Media, tal vez ninguna haya incidido tan eficazmente en la marcha de nuestro pensamiento occidental como la de 1277 (...). El necessitarismo griego y el contingentismo cristiano se enfrentan por primera vez en esta ocasión con plenitud de conciencia(...)(p. 43)"De 1270 a 1277 pugna por imponerse el necessitarismo greco-árabe del averroísmo latino. Cincuenta años más tarde, el contingentismo de G. Ockham abre las compuertas al mundo moderno de la voluntad, como árbitro de la moral, y el derecho subjetivo... En el centro... vive D. Scoto(...)(p. 45) Scoto razona después de las condenaciones de 1277, cuyo tema central es la concepción del mundo bajo el imperio de la necesidad al margen de la providencia de Dios".-

(7) Vid: Henry CORBIN: *Avicenne et le récit visionnaire* Berg International, 1979.- Vid: M.E. MARMURA: "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls" en *Medieval Studies*, 1960, pp. 232-240.

(8) E. GILSON: *El ser y la esencia* Buenos Aires 1951, p. 38: "El neoplatonismo no nació del platonismo por deducción lógica. Si, en cierto sentido, Plotino es una continuación de Platón, es, por el contrario, por haber empleado ciertas conclusiones, que Platón ponía como últimas, a fin de resolver problemas esencialmente extraños al platonismo. Entre estos problemas, uno de los principales era precisamente unificar el orden filosófico y el orden religioso, o, más exactamente, el mundo inteligible de los principios y el mundo sagrado de los dioses".- EL MISMO: *El ser y los filósofos* Traducc. S. Fernández Burillo, Eunsa, Pamplona, 1949-1979, p. 48: "Platón abre una puerta al misticismo, pero él mismo no la atreviese. No así Plotino. Platón había sido un filósofo con un profundo sentimiento religioso. Plotino parece más bien un teólogo con una profunda intuición filosófica".-

(9) E. GILSON: *Jean Duns Scoto. Introduction à ses positions fondamentales* Paris J. Vrin 1952, pp 628-29: "...les essences forment une hiérarchie telle que les supérieures incluent les inférieures et, du fait même qu'elles les incluent, les unissent. Ici en-

core, par Denys et Plotin, Duns Scot rejoint spontanément la notion d'inclusion unifiante et l'énergie métaphysique de l'Un. Le monde des essences a une structure où elles viennent s'inclure en des unités qui les contiennent réellement sans souffrir la perte d'être que serait celle des formalités".

- (10) Hacemos alusión, como es notorio, a los elementos conceptuales con que la crítica viene abordando el tema del héroe trágico en la cultura griega clásica: el héroe, en efecto, es concebido bajo el prisma del sometimiento ineluctable a unas fuerzas "cósmicas", objetivas, o bien a una sanción divina inexorable que le acarrea su propia hybris o des-mesura. Es la interpretación común de la primera fase del pensamiento esquileo: Vid F. RODRIGUEZ ADRADOS: Ilustración y Política en la Grecia Clásica Revista de Occidente Madrid 1966, pp.155-195.- Por lo que respecta a la cuestión de la "justicia cósmica", leitmotiv del pensamiento griego, junto a su indudable presencia en el propio testro de Esquilo y en el de Sófocles, es la idea básica que subyace al pensamiento de Anaximandro: Vid: "La sentencia de Anaximandro" en M. HEIDEGGER: Holzwege Losada, Buenos Aires, 1960 (originalmente publicado en Frankfurt en 1950)
- (11) Por lo que al pensamiento homérico respecta, cfr: W. JAEGER: Paideia Traducc. José Gaos F. C. E. México 1957.- En cuanto al sentimiento euripidiano de la pasión personal, inmotivada e irremediable, vid: W. JAEGER: op. cit., pp. 347 y ss ("Eurípides y su tiempo"); F. RODRIGUEZ ADRADOS: Op. cit., pp. 455-477 (especialmente, pp. 468-472: "Las reacciones emotivas"); G. M. A. GRUBE: The drama of Euripides London 1941.- Sobre el testro clásico en general, la Revista de la Univ. de Madrid dedicó su nº 51 (Vol XIII, 1964) a una recopilación de "Estudios sobre el teatro de la Antigüedad clásica" que recoge trabajos de J. ALSINA, A. RUIZ DE ELVIRA, F. RODRIGUEZ ADRADOS, J. S. LASSO DE LA VEGA y otros.-
- (12) E. GILSON: J. D. Scot. Introduction... op. cit p. 647: "Les 'philosophes' auxquels Duns Scot oppose les 'théologiens', ne sont pas les mauvais philosophes, mais Aristote et Avicenne: les meilleurs et ceux qu'il admire le plus".- Vid: "Primo inquiretur intentio philosophorum in hac questione, scilicet aristotelis et Avicennae, qui magis sunt famosi inter philosophos" (Rep. Per. I d. 8 q. 3 n. 4)

(13) Nos referimos, obviamente, al Fons vitae: "En filosofía, el libro que le ha dado fama universal es la 'Fuente de la Vida', escrito en árabe (Yanbu al-Hayya), libro que se tradujo posteriormente al hebreo y al latín. La versión latina, conocida con el nombre de 'Fons vitae', fué realizada por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano" (José L. ABELLAN: Historia crítica del pensamiento español Espasa-Calpe Madrid, 1979, vol I, p. 199)

(14) Ibd: "La zona divina se confunde con Dios, Ser Supremo, trascendente, inteligente y libre, primer principio de todas las cosas; aunque es inaccesible a la inteligencia humana, Ibn Gabirol considera que en El está contenida la Ciencia de todas las cosas y su voluntad se identifica con la Voluntad creadora. Es a ésta a la que llama 'fuente de la vida' infinita en su esencia y finita en su acción, que compara nuestro filósofo con el origen de una corriente de agua, que se difunde por todas partes". Vid: J. SCHLANGER: La philosophie de S. Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme, Leyde, 1968.- Ernst BLOCH: Avicenna y la izquierda aristotélica Traducc. J. Deike Robles, Ed. Ciencia Nueva Madrid 1966 (Versión original: Avicenna und die aristotelische Linke, Berlín 1952), p. 88: "Mas por debajo de esta Voluntad, en el mundo existente, la materia de Avicébrón viene a ser idéntica a la esencia de las cosas. Es aquí aquel ser que surge inmediatamente como real por posición -en el sentido de Fichte- por la voluntad divina; de este modo la materia es punto de partida y a la vez fundamento esencial de todas las sustancias. Son éstas las tesis principales de la obra 'Fons vitae', las cuales no podían menos de preparar el 'Deus sive natura' (sub. nuestro).- Hemos de advertir, sin embargo, que en nuestra exposición hemos seguido mucho más la versión que el propio Scoto parece dar del neoplatonismo que lo que éste realmente significa hoy para la crítica: más concretamente, en Plotino, como volveremos a insistir, y en el propio Avicébrón, el pre-spinozismo, la identidad, el no-hiato entre el Dios-Uno y la creación no es en absoluto tan radical como Scoto lo presente: "Il faut remarquer pourtant que la notion de création, telle que l'exprime Avicébrón, reste liée à l'ordre hiérarchique néoplatonicien: Dieu crée non par lui-même, mais par l'intermédiaire de sa volonté ou de son Verbe, et il imprime la forme sur la matière corporelle par l'intermédiaire des substances simples; partout Avicébrón intercale des intermédiaires.." (E. BÉNIER: La philosophie du Moyen Age Paris Albin Michel 1971 p. 214)

(15) P. STELLA ha tratado de demostrar, contra la tesis de Gilson que hace de Avicena la fuente inspiradora del sistema filosófico de Scoto, que es mucho más profunda la huella de Avicibrón y su teoría de la pluralidad de formas sustanciales: L'ilemorfismo di G. Duns Scoto Società Editrice Internazionale Torino 1955, p. 299: "Tertanto benchè non si possa dire di influenze positive, rimane innegabile la continuità di atteggiamento: la ispirazione del 'Fons Vitae' trova infatti nella sintesi scotista, come già in quelle dei suoi antecessori francescani, le sue migliori e più serie concretizzazioni".

(16) El término "emanación" que es, en la filosofía plotiniana, el tecnicismo con que se designa el modo con que el Uno da el ser a los inferiores, aparece en Ennéadas, III, 8, 10, ligado al símil de la corriente brotada del menestial que ya hemos encontrado en Avicibrón: "Imaginad una fuente a la que ningún origen antecede y que a sí misma se da a todas las corrientes de agua, sin por ello perderse en sus aguas, antes bien guardando inmutable su nivel". En Ennéadas, III, 8 10 (10-14), el símil toma la forma de la "vida" del árbol (é zoén phitou) que se esparce por las ramas teniendo siempre su sede, sin embargo, en la raíz. La metáfora preferida, sin embargo (vid nota 24) es la de la luz. En los tres casos, es esencial la idea de un "desbordamiento" por "plenitud" del Uno, sin que éste pierda nada en tal "descenso" a lo imperfecto que lo "refleja"; antes bien, sin que esa manifestación degradativa suponga mengua alguna en la riqueza del Hén. Por ello, J. MOREAU: Plotin ou la gloire de la philosophie antique Vrin Paris 1970, considera mucho más apropiada, para expresar la noción de Plotino, la idea de "irradiación": "Nous avons écarté les modes de dérivation incompatibles avec la transcendance absolue de l'Un. Nous avons reconnu que le débordement (hypererue), traduisant une surabondance (hyperpleres), doit s'entendre comme la manifestation d'une perfection (teleiotes) comme l'effet dérivé de l'énergie interne du Premier principe, s'expriment par l'apparition en dehors de lui d'un reflet indéfini, d'une ressemblance débile ou image affaiblie de cette même énergie" (p. 96) Y antes, en p. 93: "Car, ce débordement de l'Un, cet épanchement qui se répand hors de lui, n'est pas à proprement parler une émanation; sa substance n'est pas empruntée au Premier principe, qui dans sa transcendance, ne doit subir aucune diminution; c'est une modalité ontologique distincte, une autre hypostase. Si l'on

dit que l'être dérivé est sorti de l'Un, il faut préciser que l'Un, lui, ne sort pas de lui-même. C'est avec une extrême précaution que Plotin peut utiliser la métaphore de l'émanation, l'image de la source(...) (p. 94) Si l'Un est comparé à une source, il faut donc entendre que c'est à une source absolue, qui n'est pas une résurgence, qui n'est pas alimentée de l'extérieur, et qui... ne perd rien de ce qu'elle donne. Autant dire que la métaphore de l'émanation n'est pas seulement approximative, mais impropre". No compartimos esa conclusión: es cierto que en Plotino no es todo panteísmo emanatista, identidad; como insistiremos, la transcendencia tiene en su sistema un puesto mayor que el que Scotus atribuye a los filósofos, pensando sin duda en Avicena; la "emanación", sin embargo, traduce a nuestro juicio con perfecta justicia la vertiente de unidad en la manifestación del Uno.

- (17) Decimos negativamente porque, como es sabido, es característica definitoria del Uno plotiniano no-ser-ninguno de los entes que sostiene: "¿Cómo el Uno dió lo que no tenía?" (*Ennéadas*, VI, 7, 17) "Como nada está en el Uno, todo viene de él; y para que el ser sea, es preciso que el Uno no sea ser, sino lo que lo engendra. El ser es pues como su primogénito" (*Ibid* V, 3, 15). Y en *Ennéadas*, III, 8, 9: "El Principio no es el conjunto de los seres, mas todos los seres vienen de él; no es él todos los seres, ni es ninguno de ellos, a fin de que los pueda engendrar a todos." En el mismo sentido, A. KOJEVE: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* Gallimard, Paris, 1973, p. 247: "Comme chez Platon, l'Onto-logie plotinienne traite du "Principe" (*arkhê*) qui est "absolument premier" en ce sens que tout (ce dont on parle) le sup-pose, tandis que lui-même se pose sans sup-poser quoi que ce soit d'autre que soi-même, et même sans pré-supposer autre chose".

- (18) E. BREHIER: *La philosophie de Plotin* Paris 1928, p. 85: "El término procesión indica el modo como las formas de la realidad dependen unas de otras; la idea que evoca es comparable, por su generalidad e importancia histórica, a la idea actual de evolución." El término pertenece originariamente al vocabulario plotiniano, y es el correlativo de la conversión (*epistrophê*) o retorno al Uno. En virtud de tal "procesión" (*próodos*), las hipóstasis se comuni-

can y proyectan a sus inferiores, "desviándose" (Ennéades, I,8,7) o "debilitándose". La noción será utilizada por los cristianos en la explicación del misterio trinitario, y se encuentra en la base de las especulaciones de Proclo y Avicena. Por lo que el primero respecta, vid Paul BASTID: Proclus et le Crépuscule de la Pensée Grecque Paris J. Vrin 1969, pp. 212 y ss ("L'Un et sa procession"). Especialmente, p. 221: "Le théorème 21 nous fait entrer dans le déroulement de la procession... Tout ordre part d'une monade, procède vers une multiplicité homogène à cette monade, et en tout ordre la multiplicité se ramène à une monade unique. La monade, faisant fonction de principe, engendre la multiplicité qui lui est appropriée. C'est pourquoi chaque série ou ordre est une unité. Inversement, la multiplicité se ramène à une cause unique, commune à tous les sujets d'un même ordre. Car un caractère qui se retrouve identique dans la multiplicité entière ne peut tenir sa procession que de l'un des termes de cette multiplicité. Il y a une monade unique antérieure à la pluralité pour chaque ordre et chaque chaîne, et c'est elle qui fournit à tous les sujets de son ordre la loi unique de leurs rapports mutuels et de leur référence au tout". - Por lo que a Avicena respecta: M. FRANÇOIS: Processions, dialectiques, structures Beauchesne Paris 1977, p. 153: "afin de sauvegarder l'unité et la simplicité de Dieu, Avicenna nous explique que 'le flux créateur devenu flux créé n'est plus intégré à l'essence divine'... Ce faisant, il reste fidèle à une antique tradition, très vivante, ...chez le Pseudo-Denys, et qui s'efforce de saisir l'Essence, en soi insaisissable, du Premier Principe, dans sa manifestation, mais il succombe aussi à une vieille tentation, celle de séparer le manifestant du manifesté. Cette tentation est sans conséquence pour le processionisme, mais elle est justement ce qui risque de l'opposer... au théisme orthodoxe". P. 158: "Pour déterminer a posteriori le caractère libre ou non du quid primordial, force nous est de présenter, ...les métaphores de l'émanation retenues par Avicenna. (...) Ces images qu'un rationalisme strict aura parfois quelque peine à accorder, veulent nous donner une idée du rythme, de la continuité et de l'érgétique de l'émanation. Elles appartiennent (p. 159) soit à un registre physique... soit à un registre biologique (déhiscence du fruit), soit enfin à un registre psychologique (ordo desiderii et amoris)... Or une philosophie spontanée les accorde volontiers avec la catégorie de nécessité et avec un refus de toute finalité..." (p. 161) En somme, le fait qu'on postule un 'necessarium ab alio' implique que le Premier soit contraint à engendrer soit par une nécessité (sorte de fatum...)... Cette mo-

delité, peut-être un principe (au sens aristotélicien) est à peine une entité, en tout cas pas une chose. Il en va de même des autres entités qui constituent son cortège. Le 'possible de soi' n'est que la contrepartie, sinon le corollaire, du 'nécessaire par autrui'..."--

- (19) El Uno, en efecto, no lo olvidemos, se sitúa siempre en un más-allá-del-ser: E. GILSON: El ser y la esencia, op. cit., p. 44: "Así puestas y causadas por este acto subsistente que es el conocimiento del Uno, o la Inteligencia, los Inteligibles no se distinguen de él bajo ningún concepto. Ellos son la Inteligencia, y la Inteligencia es sus objetos. Tomados juntos, constituyen la totalidad del ser; y pues la inteligencia es idéntica al conjunto de estos objetos, puede decirse que ella es el ser mismo..."
- (20) Utilizemos la definición de "progresión" proporcionada por B. RUSSELL: Principia Mathematica Trad. J. C. Gimberg, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 279: "Una progresión es una serie discreta, que tiene términos consecutivos, comienzo pero no fin, y que además es conexa". Sobre la omnipresencia del Uno: "Es necesario que el Uno sea antes que todas las cosas, que lo llene todo y que produzca todo; pero no que sea todo lo que produce" (Ennéadas, III, 9, 4)
- (21) A. KOJEVE: Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, op. cit. p. 248: "Cette infrastructure religieuse du Platonisme plotinien ou autre, qui donne une allure théologisante (héno-théiste) à l'Onto-logie de Platon lui-même, n'a en fait rien à voir avec les (trois-logies qui constituent la Philosophie 'systématique' proprement dite, vu que le Bien qu'est l'Amour religieux en question est censé être à la fois 'silencieux' (en tant qu'Amour-de-Dieu) et ineffable (en tant que Dieu-aimant)". La teología negativa, en efecto, tiene en los neoplatónicos algunos de sus más decididos defensores -y correlativos adversarios de Scoto. Vid. también nota sig.
- (22) En la especulación plotiniana la transcendencia del Uno es realizada sin cesar: Ennéadas, V, 5, 6; Id., VI, 9, 3; Id., V, 4, 1... "L'Un absolu, pour remplir son rôle de principe, doit donc être transcendant à l'être et à toutes les catégories, comme l'Un de



la première hypothèse du 'Parménide'. Mais, transcendant à toute détermination, n'échappe-t-il pas par là-même à la connaissance? (...) (p. 75: J. MOREAU: Plotin et la gloire... op. cit.) P. 76: Ainsi, de l'Un absolu, comme de l'Un de la première hypothèse du 'Parménide', il n'est ni nom, ni science; de même qu'il est au-delà de l'essence, il est au-delà de la connaissance; nous ne pouvons parler de lui que négativement (dire ce qu'il n'est pas) et régressivement (en partant de la considération des choses dérivées de lui)". Es por ello que el mismo MOREAU (op. cit, pp. 201 y ss) señala que, en rigor, en Plotino hay un simultáneo sentimiento de la "presencia" y la "transcendencia" del Uno. Ello es debido a la identificación entre el Uno y Dios: Vid J. M. RIST: "Theos and the One in Plotinus" en Medieval Studies, XXIV, 1962, pp. 169-180. Por lo mismo, en rigor, Scoto no matiza suficientemente sus apreciaciones al atribuir sin más a los "filósofos" una tendencia a la "identidad" del emanatismo, de la necesidad; en sus textos, parece por tanto acercarse, más que a la línea plotiniana, a la aristotélico-platónica (la herencia del motor inmóvil) que, a través de Al-Kindi y Al-farabi desemboca en Avicena: F. VAN STEENBERGHE: La philosophie au XIIIème siècle Lovaina-París 1966, p. 42: "Principe éternel souverainement un et parfait, Dieu cause éternellement la première Intelligence, un seul effet; de la première Intelligence procèdent la deuxième, en même temps que la première sphère céleste...; à son tour la deuxième Intelligence en produit une troisième... l'émanation se poursuit ainsi jusqu'à la dernière Intelligence, qui est le principe immédiat des âmes humaines et du monde sublunaire..." (habla de Avicena, obviamente). En todo caso, la denominación de "filósofos", que ya hemos visto-vid nota 12- se contrae a veces específicamente a Aristóteles y Avicena, expresaría para Scoto, con justeza, el conglomerado de herencias y tradiciones que constituía el obigarrado legado de la paginidad: Vid E. L. FACKENHEIM: "The Conception of the Substance in the Philosophy of the 'Ikhwan es-Safa' (Brethren of Purity)" en Medieval Studies, V, 1943, pp. 115-122. P. 115: "The philosophical encyclopedia of the 'Brethren of Purity', completed before 983 A. D., contains apart from the prevailing Neoplatonic and Aristotelian various other elements, Muslim, Neopythagorean, Gnostic, Hermetic, Manicheic".-Tal era, en efecto, el ámbito de la "filosofía" que las traducciones comienzan a filtrar a Occidente bajo un epígrafe común, y ese estado de cosas quizá permite entender la posición del Sutil.

- (23) Es un corolario de su transcendencia frente a todo intelecto, sabiduría y voluntad: J. MOREAU: Op. cit, p. 88: "C'est ainsi que si l'on parle de l'intelligence du premier principe, il faut préciser qu'il s'agit d'une intelligence d'autre sorte que celle de l'Intellect; l'activité toujours en éveil du premier principe est, nous dit Plotin, une hyperintellection; elle est au-delà de l'essence, de l'intellect, de la sagesse et de la vie; et, si l'on peut accorder à l'Un une sorte de connaissance de soi, elle ne peut consister que dans la simplicité d'un contact à soi-même, à l'exclusion de toute réflexion".
- (24) La metáfora de la luz, que ilumina sin mengua, que se derrama sin esfuerzo, es favorita de Plotino: "El ser derivado es como una irradiación surgida de él, sin que él se inmude; así como alrededor del sol se expande la luz, perpetuamente engendrada por él, sin que él se inmude" (Ennéadas, V 1, 6 (28-30)). La metáfora ofrece en efecto dos ventajas: el iluminar del rayo luminoso es, en primer término, involuntario ("La concepción de l'Un absolu exclut, de son côté, la volonté créatrice(...)...suivent Plotin, il est inconcevable que l'Un absolu, le premier principe, soit jamais sorti de la condition qui lui est propre, qu'il se soit mis en mouvement... (p. 91) ce n'est donc pas par l'effet... d'une volonté... qu'aux êtres dérivés a été communiqué l'être": J. MOREAU: Op. cit, pp. 90-91 ("Le rayonnement involontaire de l'Un"); en segundo término, el símil de la luz permite poder pensar "una comunicación completa sin división de substancia de una naturaleza inmutable a varias personas" (caso de la Trinidad): J. FERRA TER MORA: Diccionario de Filosofía, Alianza, Madrid 1979, p. 2700. Se pensaba, en efecto, que la luz, en su despliegue, no se repartía ni se distribuía, al propagarse instantáneamente (Ennéadas, IV, 3, 10); siendo así que tampoco el Uno se reparte en su auto-dación. Como habremos de ver más adelante, esta corriente de ideas dejará una huella solapada, pero profunda, en la mentalidad de Scotus.
- (25) Los 'lógoi', en efecto, se hallan en su totalidad contenidos en cada alma (Ennéadas, V, 7 1), de modo que todo el mundo inteligible se encuentra en cada espíritu singular (Ennéadas, III, 4, 3); por ello, los inteligibles se complican como las verdades que corresponden a una sola ciencia (Id, V, 9, 6; VI, 2, 20); por eso puede afirmarse que "es sabio inferir una cosa de otra" (Id, II, 3, 7)

- (26) M. BUNGE: "La metafísica, epistemología y metodología de los niveles" en *Hierarchical Structures* (Proceedings of the Symposium held November 18-19, 1968, at Douglas, Huntington Beach, California); versión española publicada en Alianza Ed. Madrid 1973: *Las estructuras jerárquicas*, Traducc. V. Sánchez de Zavaleta, pp. 33-47.- Pp. 34-35: "Hablando estrictamente, una jerarquía o estructura jerárquica es un conjunto dotado de una relación de dominación o de su converso, la de subordinación. De una manera más precisa cabe caracterizar este concepto como sigue: DEFINICION 1ª J es una jerarquía si y sólo si es una terna ordenada  $J=(C,i,D)$ , siendo C un conjunto no vacío, i un elemento especial de C, y D una relación binaria con C, tales que: a) C tenga un solo elemento iniciador... b) i se encuentre en cierta potencia de D con respecto a todo miembro de C... c) Para un elemento cualquiera dado, y, de C, salvo i, haya exactamente otro elemento, x, de C, tal que  $Dxy$ ... d) D sea antisimétrica y transitiva... e) D represente (refleje) dominación o poder(...)" (p. 35) La teoría que acabamos de exponer permite elucidar dos conceptos más, el de rango y el de superioridad, a base de los elucidados en ella... mediante las siguientes convenciones: DEFINICION 2ª. Un subconjunto,  $C_n$ , de C que sea distinto de i forma el n-ésimo rango de la jerarquía J si y sólo si, para todo x de  $C_n$ , i se encuentra en la relación  $D^n$  con respecto a x... DEFINICION 3ª. El rango  $C_n$  de J es superior al rango  $C_{n'}$  de J si y sólo si  $n < n'$ . El diagrama correspondiente a una jerarquía será un árbol finito que se ramificará a partir de un punto único (a saber, i) y no contendrá lazos ni circuitos".-

- (27) La teoría de los "niveles", originariamente perteneciente a la filosofía neoplatónica (Vid: A.-LEVY-VALENSI: *Les niveaux de l'Être. La connaissance et le mal* P. U. F. Paris 1962) es hoy uno de los elementos conceptuales básicos en la epistemología científica: Vid M. BUNGE: Op. cit., pp. 38-39: "La realidad (= el mundo) es una estructura de niveles tal que todo existente pertenece, al menos, a uno de sus niveles"(...) Otra tesis del pluralismo integrado es la siguiente: en el curso de todo proceso de emergencia (autoensamble o evolución) se adquieren algunas propiedades, y, por lo tanto, algunas leyes, mientras que otras se pierden(...) Todo nivel posee, dentro de ciertos límites, alguna autonomía y estabilidad(...) Todo suceso está determinado primariamente de acuerdo con el conjunto de leyes específicas que caracterizan a su propio nivel o niveles y a los niveles contiguos".-Sobre

la noción, vid las pp. 36-37 en el propio trabajo de BURGE, así como, en el mismo volumen, los trabajos de A. WILSON: "Cierre, entidad y nivel" (pp. 73-75) y M. D. FESAROVIC-D. MACKO: "Fundamentos de una teoría científica de los sistemas jerárquicos" (pp. 47-69) R. E. WILLIAMS ("La dimensión como nivel", pp. 155-158,) R. W. GERARD: "Jerarquía, entificación y niveles" (pp. 212-246) ...etc.

- (28) Hemos tratado de presentar, en lo posible, una noción común: así, el "cierre" total de la jerarquía podrá considerarse bien en la dirección finitista, unívoca, de un sistema limitado, o, aplicando la noción a sistemas "totales", con la intrínseca "apertura" y "ambigüedad" de la clase de clases russelliana. Asimismo, dejamos en la indecisión el hecho de que sea el escalón "más perfecto" el que determine al "inferior-imperfecto" (teoría idealista tradicional.-Scoto) o bien (empirismo, evolucionismo, marxismo), a la inversa: pensemos que la noción abstracta de jerarquía transcende como tal esa opción posterior.

- (29) De Primo principio, c. 1 (ed. B.A.C. Madrid 1960, p. 596)

- (30) E. BETTONI: L'ascesa a Dio in Duns Scoto Mileno 1943

- (31) "Primo modo prius dicitur excedens, et posterius quod est excessum. Ut breviter dicatur, quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam est sic prius. Hoc modo prioritatis probat Aristoteles IX Metaphysicae actum esse priorem potentia, ubi istud prius vocat secundum substantiam et speciem: Quae, inquit, generatione sunt posteriora, specie et substantia sunt priora" (De Primo Principio, op. cit. loc. cit.).-Según E. GILSON: Op. cit p. 162 "En fait, s'inspire de DENYS, 'De div. nom.' VII".-

- (32) Ibd: Secundo modo prius dicitur, a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet. Huius prioris hanc intelligo rationem, quam etiam Aristoteles V Metaphysicae testimonio Platonis ostendit. Prius secundum naturam et essentiam est quod contingit esse sine posteriori, non e converso. Quod ita sic intelligo: quod, licet prius necessario causet posterius et ideo sine ipso esse non possit, hoc tamen non est quia ad esse suum eget posteriori, sed e converso, quia si ponatur posterius non esse, nihilo-

minus prius erit sine inclusione contradictionis. Non sic e converso, quia posterius eget priore, quam indigentiam possumus dependentiam appellare, ut dicamus omne posterius essentialiter a priore necessario dependere; non e converso, licet quandoque necessario posterius consequatur istud. "Siendo como es un tema que en realidad desborda nuestros límites, hemos reducido la complejidad real de las vías escotistas hacia Dios: como es sabido, partiendo de esa bipartición fundamental en vía de eminencia y vía de dependencia, el esquema se complica posteriormente hasta la formulación de seis órdenes: Op. cit. loc. cit: "Ordo essentialis per sex ordines dividentes evasculatur; videlicet per quatuor ordines causae ad causatum; et per unum causati ad causatum comprehendendo hic sub eodem duo membra tertiae divisionis; et per unum eminentis ad excessum".- Sobre las características y significado del De primo principio puede consultarse el trabajo de Sebastian DAY, OFM: "Ioannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 226-230 ("For it has long been acclaimed as Scotus opusculum aureum and may well be considered the finest expression of his incomparable genius. It is undoubtedly the most magnificent treatise of natural theology that the middle ages ever produced. The precision of the strictness of its method, the simplicity and solidity of its starting-point, and the breadth and depth of his conclusions, established by means of refined and inexorable logic, are its characterization": p. 226); sobre el carácter "solipsista" y pre-cartesiano del Tractatus (vid nota 34( vid: P. P. BORGMANN: "De argumento chronologico existentiae Dei sumpto ex continuis entium temporalium succedentitate", en Antonianum, 1953, pp. 59-71, p. 62: "Theologia naturalis in omnibus partibus exacte ac rigore construenda initium facere debet a solipsismo methodico...Exactissima argumentatio pro Dei existentia non consistit in aliquo argumento cosmologico, sed in aliquo argumento 'egologico'...Meta physicus quasi secum loquitur vel soliloquium habet cum proprio 'Ego'".-E. BETTONI: "De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei" en Antonianum 1953, pp. 39-58.- Se ha subrayado también insistentemente el carácter que el Tractatus tiene de "teología natural": R. PRENTICE: "Some aspects of the significance of the first chapter of 'De primo principio' of John D. Scotus" en Antonianum, 1961, pp. 225-237; p. 236: "It reveals that Scotus intended to produce a compendium of natural theology"; y ello, a veces, en relación con la idea de "orden esencial": El

MISMO: "The fundamental metaphysics of Scotus presumed by the *De Primo Principio*" en *Antonismum*, 1969, pp. 40-92; 227-308.-P. 303: "The notional structure is achieved primarily through the use of the concept of 'essential order'. It is hardly possible to exaggerate the importance of essential order in relation to the '*De Primo Principio*'. For essential order structures the whole tract." Una crítica malizada a la concepción de las pruebas escotistas como pruebas 'a posteriori', en P. MIGLIORE: "Apriorismo nella dimostrazione scotistica dell'esistenza di Dios" en *Miscellanea francescana*, LII, 1952, pp. 355-378.-P. 376: "...la dimostrazione apprestataci da Duns Scoto intorno all'esistenza di Dio...differenzia delle dimostrazioni fondate sull'aposteriori del dato contingente dell'esperienza immediata, ma non va nemmeno confusa nella pleiade dei vani tentativi di scoprirla in una proposizione immediatamente evidente, e di dimostrarla con procedimenti a priori e propter quid."

- (33) *De Primo Principio* c. 3 conclusión 15ª (ed B.A.C. p. 639): "Alicui unicæ et eidem naturee actu existenti, inest triplex primitas in triplice ordine essentiali prædicto, scilicet, efficientiæ, finis, et eminentiæ".-Id p. 622: "Domine Deus noster...doce servum tuum, te esse primum efficiens et primum eminens finemque ultimum ostendere ratione...".-Id c. 4 (ed B.A.C. p. 647): "Domine Deus noster...Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem...".-R. PRENTICE: "Scotus' transposition of the problem posited by the Real Identity between the divine Essence and Existence" en *Antonismum*, XLVI, 1971, pp. 427-442; p. 441: "From the sketch which outlined the Scotistic proof for the existence of God, one can observe that Scotus was anything but simplistic about this weighty problem. He will not be satisfied until he can prove that there are only Supreme Natures in Efficiency, Finality and Eminence, that not only are these three primacies united in one Supreme Nature, but that there is only one unique God within nature".-

- (34) J.D. GARCIA BACCA: *Lecciones de Historia de la Filosofía* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1972, vol I, p. 503: "La invocación inicial que Escoto coloca en el comienzo mismo del capítulo primero de su obra filosófica - ejemplar en claridad y rigor de conceptualización y lenguaje - "*Treatatus de primo principio*", y la plegaria final del tratado, constituyen un caso único, o, cuando menos, insuperado modelo de un filósofo creyente en Dios, 'este' su Dios, es persona, consciente de ser él, el filósofo creyente,

persona también, y convencido de que ser persona es el modo de ser más sublime -lo máximo que se puede concebir de Dios y de sí- y, con sencilla y consciente audacia, se dirige a Dios tratándolo de 'Tú'; y, a sí, de 'mí'".

- (35) De Primo principio, c. 4 (ed B.A.C. pp. 703 y ss): "Domine Deus noster, plures perfectiones a philosophis de te notas, possunt Catholici utcumque concludere ex praedictis. Tu Primum Efficiens, Tu Finis Ultimus. Tu supremus in perfectione, cunctis transcendis. Tu penitus incausatus, ideo ingenerabilis et incorruptibilis; imo omnino impossibilis non esse, quis ex te necesse esse; ideoque eternus... Tu vivus vitae nobilissima, quis intelligens et volens. Tu bestus, imo essentialiter beatitudo... Tu visio tui clara et dilectio iucundissima... Ti incomprehensibilis, infinitus... Tu es in fine simplicitatis... Tu solus simpliciter es perfectus... Tu bonus sine terminus... Tu solus es Veritas Prima..."
- (36) Tiene, en efecto, una vertiente innegable en el lenguaje de la eficiencia: "aliquid dicitur necessarium per se effective, ita quod excludat per se aliam causam efficientem priorem; et sic solus Deus est per se necessarium in genere causae efficientis.-Vel potest aliquid esse necessarium formaliter et per se; et tale potest ab alio esse, quis sicut ipsum necessarium formaliter in se effective est ab alio, ita et necessitas" (QQ. in Met. V, q. 3 n. 2)
- (37) Op. Ox., IV, d. 12 q. 1 n. 9.- Id., II, d. 1 q. 4 n. 21: "Non est autem aliquid non necessarium simpliciter ratio necessarii".
- (38) Quodl. q. 16 n. 7 (ed B. A. C. 1968, p. 595)
- (39) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2, n. 86 (ed Vat. T. II p. 178)
- (40) Op. Ox. II d. 25 q. un n. 23 (ed García, p. 701, n. 766).-Y más adelante: "Si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum..." (s. nuestro)
- (41) Op. Ox., Prol. pars 1 q. un. n. 12 (ed. Vat. T I p. 9): "Unde istae

rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam, vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologiae, ex creditis ad creditum".

- (42) Dos advertencias: no seguimos el mismo orden que Scoto da, fundamentalmente en Ox I d. 2 y en De Primo Principio c. 4.-Por otra parte, a las razones propiamente escotistas deben añadirse los dos argumentos "anti-necesitarismo" que el propio Scoto recoge de Enrique de Gante, "reforzándolos": el primero se encuentra en Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 263 (ed Vat. t. IV p. 302): "Primum agens nullo modo perficitur aliquo alio a se; agens naturale aliquo modo perficitur sua productione vel producto; ergo etc.-Minor ostenditur, quia agens naturale agit propter finem ex II Physic.; sed nihil videtur agere propter finem quo nullo modo perficitur". Scoto agrega por su parte que "ista ratio posset sic declarari: Omne agens naturale aut actione sua perficitur in se aut in suo simile, aut in toto, aut per suam productionem natura eius accipit esse in alio (Loc. cit. n. 268, p. 304).-La segunda razón de Enrique es: "...quia potentia respiciens aliquod obiectum per se et essentialiter, non necessario respicit illa quae non habent ordinem essentialem -sed accidentalem- ad illum primum, quia volens finem non propter hoc vult necessario aliud esse, cuius esse non est necessarium ad consequendum vel tenendum finem in se; voluntas autem divina primo respicit bonitatem divinam, ad quam creaturae habent ordinem accidentalem, quia nec sunt necessariae ad consequendum illam bonitatem, nec augent eam; ergo voluntas divina non necessario respicit illas creaturas" (Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 269, t. IV pp. 305-6). Vid: M.P. SUIFICE, OFM: "L'argumentation contre une éternité possible du monde chez Henri de Gand" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol I, pp. 309-322.-

- (43) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-2 n. 79-80 (ed Vat. t. II pp. 176-7). Idéntica idea en De Primo Principio c. 4, conclus. 4ª tercera prueba: "Item tertio sic: aliquid causatur contingenter; ergo Prima Causa contingenter causat... Probatio... quaelibet causa secunda..." (ed B.A.C. p. 655). El De Primo Principio recoge idéntica caracterización de la contingencia, asimismo: "Non dico hic contingens quod cumque non est necessarium, nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit. Ideo dixi: aliquid contingenter causatur non: 'aliquid est contingens'" (Loc. cit p. 656).



- (44) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 275 (ed. Vat. T. IV, p. 310).
- (45) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. nn 283-384 (ed. Vat. T. IV, p. 314).- Es sintomático destacar la advertencia de Scoto: "Antecedens concedunt philosophi" (Ibd). La misma argumentación, en De Primo Principio, c. 4, prueba 4ª de la concl. 4ª: "Aliquod malum est in entibus; igitur Primum contingenter causat; et tunc ut prius. Probatio consequentiae; Agens ex necessitate naturae agit secundum ultimum potentiae, et ita ad omnem perfectionem possibilem produci ab ipso; igitur si Primum agit necessario et per consequens omne aliud agens -ut iam deductum est- sequitur quod toto ordo causarum causebit in isto quidquid est possibile eius causare in isto; igitur nulla perfectione caret, quae potest ab omnibus causis agentibus induci in ipso; igitur nulla caret, quam potest recipere; igitur non est in ipso aliqua malitia" (ed B.A.C. pp. 657-658).
- (46) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 291 (ed. Vat. T. IV, pp. 319-321).
- (47) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 285 (ed. Vat. T. IV, p. 315).
- (48) Op. Ox. I d. 38 pars 2 et Dist. 39 q. 1-5 (ed. Vat. T. VI, p. 415). Por su parte, la Lectura Prima señala que la contingencia "in rebus" no puede "probari per notius, nec a priori..." (Lectura, I d. 39 a. 1-5 n. 39 (ed. Vat. T. XVII, p. 490)).
- (49) Lectura Prima I d. 39 q. 1-5, n. 40 (ed. Vat. T. XVII, p. 491): "Et ideo non video quomodo tota aliqua passio disiuncta posset a priori ostendi de suo subiecto immediato, nec etiam quomodo pars illa quae est ignobilior in tali passione posset ostendi de suo subiecto. Propter quod accipiendum est, tamquam per se notum quod sit contingens in entibus -et qui hoc negat, indiget sensu et poena; et ideo Avicenna in Metaphysica sua docet tales fore igni exponendos qui negant manifesta sensui, quia idem est tali comburi et non comburi".-
- (50) Lectura, I d. 39 q. 1-5, n. 41: "Supposito igitur contingens in entibus..." (ed. Vat. t. XVII, p. 492).-Una frase muy semejante en Op. Ox., I d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5, ed. Vat. T. VI, p. 415: "Supposito igitur isto tamquam manifesto vero, quod aliquod ens est contingens..."

(51) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-2, n. 79 (ed Vat T. II p. 176)

(52) Op. cit loc. cit. n. 81, p. 177

(53) Quodl. q. XVI, n. 9 (ed B.A.C. p. 597)

(54) Luigi IANMARRONE, OFM: Op. cit. p. 465: "La contingenza per Duns Scoto affonda le sue radici non solo nella intrinseca costituzione del finito, ma anche e principalmente nella perfetta trascendenza di Dio rispetto all'intero arco dell'essere finito. Infatti l'essenza metafisica di Dio consiste nella infinità, la quale, costituendo in modo originario l'Essere divino, lo distingue radicalmente da tutta la sfera degli enti finiti". En el mismo sentido, P. C. SOLAGUREN: Op. cit. p. 313: "Para Escoto, el problema se sitúa de otra forma. Por el carácter de la absoluta contingencia y libertad del acto creador, entre las criaturas y Dios se establece una transcendencia radical, o, si se quiere, un 'hiatus' lógico entre las cosas y Dios, abierto por el acto creador soberanamente libre. Esta transcendencia lleva consigo una heterogeneidad radical entre las cosas y Dios, que constituirá en el orden metafísico-trascendental...una verdadera 'disyunción'..."-.

#### CAPITULO IV: Naturaleza y Voluntad: el amor de Cristo.

Hemos dibujado en el capítulo anterior, siquiera sea someramente, la primera de las consecuencias capitales que, a efectos de interpretación del mundo, supone la concepción cristiana, basada en la Revelación, frente al diseño intelectual que defendieron los pensadores de la paginidad. Hemos señalado, en tal sentido, cómo Scoto, englobando indiscriminadamente bajo la segunda caracterización toda la múltiple dirección necesitarista del pensamiento racional (con una generalización de criterio que, si bien resulta justa en su aplicación al caso de un Aristóteles y su Primer Motor, un Avicena y su procesión de Inteligencias, no lo es igualmente, con exactitud, al de autores, como Plotino y Avicibrón, que se preocupan de instalar, en el seno del emanatismo, la transcendencia y la mediación), sitúa en directa oposición a aquélla el sentido contingentista del mundo concebido como Creación. La consecuencia, insinuábamos entonces, no era otra que la radical apertura de un hiato entre Dios y su obra; en nuevos términos, no otra que el imprescindible señalar la transcendencia absoluta del Creador y la solución de continuidad, el abismo que se abre entre el mundo y la Causa del mundo que, por su volición, alejó de Sí la totalidad de los entes que una vez hizo salir de la nada. Esta contingencia, en efecto, no tenía su origen sino en la causalidad de (1) Dios, y en una causalidad propia y precisamente contingente, esto es, basada no en la necesidad de la naturaleza, sino en la libre determinación de la voluntad. Ahora bien, ¿por qué forzosamente la voluntad,

y cuál es el peso real de esta pieza intelectual en el esquema de nuestro autor?

Contingencia, dijimos anteriormente, menciona la aleatoriedad, lo in-determinado, lo que siendo puede no ser. En consecuencia, y como acto que es, no puede emanar sino de una potencia en cuyo seno anida, asimismo, la indeterminación; y es el caso que, como Scoto no se cansará de repetir, la voluntad es justamente la fuente de las decisiones que no han sido prefijadas con necesidad. Es esta una posición que, en la sistemática escotista, ha sido objeto de las más vigorosas e inequívocas declaraciones de su autor. Recogiendo algunos de estos textos, podemos leer en ellos que la voluntad, potencia de la acción libre, no puede por lo mismo querer nada necesariamente, ni siquiera aquello que objetivamente podemos considerar lo justo:

"Voluntas namque quæ est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult iustum actu elicito(...) Dico igitur, quod illa propositio Anselmi, 'commoda non velle nequit', debet intelligi non de tota potentia, quæ modo libere potest non velle, non tantum commodum, sed etiam iustum, quia libere potest hæc et illa velle et non velle, sed debet intelligi de illa in quantum præcise effectus affectione commodi, hoc est, ut considerata sub ratione talis appetitus, non tamen includendo in appetitu tali libertatem"  
(2)

En efecto, añade Scoto, la voluntad es facultas que, en su intrínseca indeterminación conserva, aún en sus decisiones, la potencialidad de querer actos opuestos tanto como, a través de esos actos, objetos y efectos opuestos a los que quiso:

"Quantum ad primum dico quod volentes, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppo

sitis, ad opposita objecta in quae tendit -et ulterius, ad oppositos effectus quos producit"(3)

En el poder, en la virtus (4) de la voluntad, de hecho, está inclinarse indiferentemente ésta hacia "hoc vel illud" (5); y es debido a esta capacidad que en ella, y no en otra facultad, radicará la causa del mal moral, del pecado (6), aunque simplemente se trate de una volición simple y no de una opción "eficaz" (7); la voluntad, en efecto, es en su esencia independiente de los medios que se ordenan a la consecución externa de su decisión: nace, como Scoto se encargará de recordar, de y por sí misma, y nada que no sea la voluntad puede arrogarse el papel de causa de la volición:

"Dico ergo ad questionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate..."(8)

En el hombre, por su voluntad, se afirma así una ilimitada capacidad de libre arbitrio; y si ésta es la que puede hacerle apartar del recto camino moral (9), ella misma es la que, en contrapartida, permite que la ordenada inclinación habitual de esa voluntad no deba recibir otro nombre, en puridad, que el de "justicia" (10). Tal indeterminación positiva de la voluntad, como tendremos ocasión de volver a puntualizar, no es nunca, sin embargo, el producto secundario de una imperfección, sino, antes al contrario, del despliegue de riqueza que a una perfección corresponde:

"Indeterminatio etiam quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis, in quantum ipsam est activa, sed est excellentis perfectionis et potestatis non alligatae ad determinatum actum" (11)

en cuanto la indeterminación volitiva proviene del exceso mismo de capacidad activa de la potencialidad:

"...-respondeo quod aliqua est 'indeterminatio materialis', propter defectum actus, aliqua est 'indeterminatio agentis', propter illimitationem virtutis activae, sicut sol est indeterminatus ad generandum multa." (12)

Esa indeterminación activa de la voluntad, sostiene Scoto (en la que quizá sea la más radical de sus posiciones), se conserva incluso por lo que al Bien Supremo se refiere; es decir, en lo que al último fin del hombre, su beatitud, afecta y toca, aunque se acepte en general que a la voluntad, siendo como es una natura como cualquier otra presencia en el ser, le sea esencial el perseguir su propia complección y acabamiento:

"Duplex est enim appetitus sive voluntas, naturalis et libera. Potest enim voluntas considerari ut est quaedam natura, et inquantum habet inclinationem et appetitum naturalem ad suam propriam perfectionem, sicut quaecumque alia natura, vel inquantum appetit libere"(...) "De appetitu libero dico, quo contingenter vult finem et beatitudinem, tam in universali, quam in particulari, quævis ut in pluribus appetet beatitudinem in universali, et etiam beatitudinem in particulari..." (13)

Porque, en definitiva, la misión misma de la voluntad es producir, con toda la carga significativa que al término quiera otorgársele, actos voluntarios (14); esos actos, en verdad, nacen de una facultad que, insistimos, es libre por naturaleza (15), y libre de tal modo que, observa Scoto, sería contradictorio mencionar incluso la posibilidad de violentar una voluntad (16); la voluntad, como en un principio ya hubimos de señalar, nada quiere necesariamente (17), y la propia interpretación se aplicará asimismo, también como dijimos, al modo y la intensidad que esa voluntad adopte en la volición de que se trate (18).

Es así como, a través del componente "libre determinación",

se configure lo que, desde otro punto de vista, podemos con plenitud de sentido denominar un acto "humano": ¿cómo otorgar tal consideración, en efecto, a una acción coactivamente realizada? (19) Querer y no querer, obrar o no obrar (20), tal es la verdadera capacidad de una potencia que es realmente ilimitada (21), que, si bien no simultáneamente, sino mediante sucesión, es indiferente a lo contradictorio. (22) Son éstos hechos, apunta últimamente Scoto que, por lo que al más extremo de los ejemplos atañe, esto es, la tendencia a la bestitud, puede de cada cual experimentar en sí mismo:

"Ut in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu, ostensa bestitudine. Unde unumquodque obiectum potest voluntas velle et nolle, et a quolibet actu in particulari potest se suspendere, hoc vel illo. Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa hoc elicere" (23).

Nada de ello indica sin embargo, como puede suponerse, que estas apreciaciones sean exclusivamente aplicables al campo de la humana voluntad; la esencia de la voluntad (como por otra parte cualquier otra esencia en el sistema de nuestro autor), no puede jamás cambiar de naturaleza y sentido, atribuyese su noción a Dios o redízcase a sus criaturas. Por lo mismo, la voluntad divina no pierde por su carácter supremo -¿cómo podría de otro modo, en rigor, dar origen a la contingencia que es su función justificar?- las notas hasta aquí apuntadas; y así la creación, como producto parcial que es de la Voluntad infinita, viene irremediablemente a ser concebida el fruto inmediato

de la libertad: la voluntad divina, como la nuestra, conservará por tanto esa aptitud de indeterminación hacia objetos diferentes y aún opuestos(24) que es la esencia misma en que se apoya la plenitud ambigua de la perfección:

"Voluntas enim divina libera est ad effectus oppositos producendos. Sed hæc non est prima libertas, sed requirit aliam priorem; primam autem libertatem, quæ est in nobis (quæ est respectu actuum oppositorum), non potest voluntas divina habere, quia hæc est imperfectionis et arguit mutabilitatem, -voluntas autem divina non potest habere nisi unicam volitionem, et ideo unica volitio ne potest velle opposita objecta, nam eius unica volitio est prævalens omnibus volitionibus creatis respectu diversorum, sicut eius unica intellectio respectu omnium intellectionum creaturarum. Unde eius unica volitio habet prævalentiam respectu omnium volitionum tendentium in diversa objecta, quia quælibet nostra volitio limitata est ad suum objectum.(...)Est igitur libertas voluntatis divinæ quod ipse unica volitione potest tendere in opposita objecta, et in infinitum, liberius quam nos diversis volitionibus" (25).

¿Quiere todo ello decir que cualquier idea de necesidad será radicalmente extraña a la mentalidad de nuestro autor? Ya indicamos en el capítulo anterior que esa conclusión sería absolutamente contraria al espíritu del hombre de Duns. La voluntad, pese a todo lo dicho, no es nunca un principio que pueda quedar desconectado, para Scoto, de aquel otro principio de la "naturaleza", hijo del intelecto y padre de la necesidad, que comparte con aquélla el reino total de la entidad. (26) Esta última afirmación, en verdad, nos conduce inexcusablemente a precisar ahora en qué sentido establece Scoto esta bicompartimentación nuclear tantas veces señalada: la de la voluntad, de una parte, y el intelecto de otra, con respectivo cortejo acompañante de la na-



turalidad y la necesidad, para el intelecto, y la contingencia radical, en el caso de la voluntad.

Esta escisión, para Scoto, es de suyo exhaustiva y final: no hay ni puede haber otros modi principiendi que los que la voluntad y el intelecto presuponen, ni otros tipos de relación que los que ellos simbolizan:

"Nullum est principium contingenter operendi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter"(27)

"Probatio, quia illud haberet determinate alterum vel alterius istorum modum principiendi: vel enim esset productivum ex se determinate per modum naturae, vel non ex se determinate sed libere, et ita per modum voluntatis...(...) Non ergo possunt principia productiva reduci ad paucitatem minorem quam ad dualitatem principii, scilicet productivi per modum naturae et principii productivi per modum voluntatis"(28).

Ahora bien; si, como hemos venido señalando, la voluntad es principio de la contingencia, el intelecto por su parte lo es de la necesidad: nada hay, en efecto, tal como Scoto se preocupa de puntualizar, que el ser conocido no lo sea determinadamente, por cuanto conocer es algo "natural":

"...non autem in intellectu...quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter..."(29)

Es así como, en el lenguaje escotista, lo "natural" y lo "intelectivo" vienen inequívocamente a convertirse en sinónimos, a cuyo través se exprese la noción metafísica de "determinación", de "inclinación irresistible"(30). Todo intelecto, explica Scoto, carece en efecto de la

antes mencionada capacidad volitiva de indeterminación (31), y por ello, haciendo confluír en una sentencia global todas las vertientes de esta dirección fundante de la interpretación, el maestro escocés puede en definitiva sostener que, frente a lo que ocurre con la voluntad, es propio del intelecto ser causa determinada de los efectos que produce:

"Intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictorium...Item, intellectus agit modo maxime naturali...ergo intellectus minime est causa indeterminata elicuius effectus, sed determinata" (32)

Tales premisas sentadas, es obvio que, junto a la ineludible presencia de la voluntad antes esbozada, lo natural, lo intelectual y necesario, la objetiva determinación en suma, reclamará por su parte con razón el derecho de ciudad que en cualquier explicación de la realidad le corresponde. Es así como, en el seno mismo de la voluntad, Scoto se aprestará a corregir las posiciones avanzadas mediante la introducción de los elementos que la dirección "natural" del pensamiento propone: hemos hecho, de la voluntad, la facultad misma de la autodeterminación; ahora bien, sea cual sea la indeterminación y la autonomía de esa voluntad, es igualmente cierto que se trata, en cualquier caso, de una facultad "ciega", incapaz por ello de proporcionar se a sí misma el campo de objetos a que afectarán sus decisiones. En términos más técnicos, subrayaré Scoto, con la misma energía que ha empleado en nacer de la voluntad una potencia independiente, nacida de sí y por sí regida, que en el viejo adagio nihil volitum quin praecognitum se encierra a todas luces una inolvidable verdad. En su propio lenguaje, Scoto hará observar que no se trata, en el caso de la voluntad, sino de un "apetito racional" (33), cuya tendencia o deseo

no puede dirigirse más que a los objetos previamente conocidos por la intelección: no hay, en rigor, deseo ni volición de lo ignoto (34). El papel de la voluntad, por lo que al conocimiento respecta, es ciertamente activo: por medio de su acción, las ideas pueden intensificarse, y orientarse la atención cognoscitiva a su través a unos contenidos conceptuales objetivos con preferencia a otros (35); sin embargo, en el inicio del proceso intelectual, a nivel sensitivo, ningún conocimiento surge sino de y por la necesidad; ese conocimiento vendrá así regido por la "naturalidad" de la determinación instacable; ahora bien: es el caso que, tal como señalábamos anteriormente, ese inicio y aún el desarrollo y conclusión del proceso intelectual constituye un factor imprescindible para el juego posterior de la voluntad.

Se pretendió en un tiempo que el supuesto "voluntarismo" de Duns Scoto era el primer escalón en la corriente de ideas que desemboca en las teorías favorables a una voluntariedad ciega, negativa, arbitraria, cuyo prototipo sería sin lugar a dudas Schopenhauer (36). Se indicó también que Duns Scoto, frente a Santo Tomás, sería el paladín de la voluntad carente de justificación (37). Tales apreciaciones son absolutamente contrarias a la verdad. Si alguna conclusión ha de arrojar en este tema la enseñanza de Scoto, es en realidad el planteamiento de una voluntad "motivada", "racional", no-arbitraria, a cuyo juego debe preceder de continuo la labor iluminante de la intelección. Ciertamente la voluntad es autónoma, es nacida de sí, que, como señala Scoto, tratar de penetrar la causa de la voluntad sería paralelo a inquirir por qué el fuego caliente (38); la libertad por plenitud de indeterminación potencial activa, advertíamos, es algo que efectivamente radica

en la esencia misma de esa facultad. Ello no obsta, sin embargo, para que los "objetos", las "razones objetivas" entre las que la voluntad, en sí y desde sí, elige, no sean productos de la misma voluntad, sino que respecto de ellos ésta se encuentra en la situación de pura expectativa que a una potencia incapaz de autodación de sus motivos corresponde; es así como intelecto y voluntad se definen, ambos, como principios necesarios a la producción de un acto elícito;(39) porque, en efecto, para elegir, amar y desear, es una previa necesidad conocer la naturaleza de aquello que se deseará (aunque, insistamos una vez más, no haya objeto, por elevada que sea su intrínseca perfección, en la esencia del cual radique una fuerza de atracción suficiente para determinar la voluntad).

Es así como Scoto, en un alarde de ese tipo de especulación que en el capítulo anterior denominamos "psicología de lo divino", al reconstruir los momentos lógicos que en la unitaria y eterna mecánica de la mente divina subyacen a la creación, hará anteceder al acto de la voluntad la presentación y propuesta que de la infinitud de los inteligibles ("posibles", "futuros contingentes") realice a la misma voluntad la instantánea intelección del Primero. Es, en efecto, una vez conocidos esos inteligibles que, entre ellos, y a partir de las razones objetivas por los mismos facilitadas, la voluntad se determine por sí eligiendo los que, por esta operación, se convierten "ipso facto" en "creables" (40).

El tema de las ideas divinas será objeto de mayor desarrollo al ocuparnos de la cuestión de la formalidad. Por el momento, y en lo que a nuestros actuales intereses respecta, subrayemos una vez más esa primacía lógica que la producción de los inteligibles tiene

frente al acto creante de la voluntad. Tan es así que, en sus textos, Scoto se preocupará de precisar que, si bien propiamente la "creación", en cuanto "poner-físicamente-en-la-existencia" los objetos reales, es genuinamente una creatio ex nihilo, lo cierto es que a la misma precede siempre el ser-inteligible, el ser-diminuto que como tal tienen los posibles en su eterna presencia a la mente de Dios (41). Por lo mismo, insistimos, la creación escotista no tiene nada de producto de una voluntad irracional: es el producto de un apetito racional que se determina, sí, sin que presión alguna objetiva lo necesite forzosamente, pero cuyo campo de elección viene proporcionado por la facultad, necesaria y determinada, de conocer lo objetivo y "razonablemente" cognoscible.

En este contexto puede entenderse claramente el doble aspecto que, en el aspecto teológico de su especulación, presenta la figura de Dios a los ojos de Duns Scoto. Dios, hemos sostenido hasta ahora, es Libre Voluntad por lo que a sus operaciones ad extra, esto es, a la Creación, se refiere. Pero Dios, de otra parte, es igualmente ad intra necesidad y naturaleza, intelecto y determinación. En el capítulo próximo mencionaremos, en este sentido, la que nuestro autor denomina teología de lo necesario: es decir, el conocimiento de las verdades inmutables de Dios; la Trinidad es aquí el ejemplo que caracteriza este ámbito interno de la divinidad en el que la contingencia, la aleatoriedad, lo posible, nada tiene que hacer. Por lo mismo, en ningún lugar de la obra escotista se encontrará esa reducción de la divinidad a Voluntad pura que en la teoría de un Ockham comienza ya claramente a insinuarse: antes bien, la especulación escotista se distiende con plena lucidez en el esfuerzo por señalar que intelecto y voluntad son las necesarias dimensiones propias de la esencia del primer

ser (42); y que tanto una como otra, en rigor, no son propiamente "atributos" extrínsecos de Aquél, sino genuinos modos (intrínsecos) suyos, caracteres que directamente se incluyen en la razón propia de su definición (43). Y es así como se termina por imponer, junto a la presencia de la volición que el Primero corresponde, la asunción inexcusable de su simultánea intelectualidad:

"Quarta conclusio. Primum Efficiens est intelligens et volens."(44)

"Octava conclusio. Intellectus Primi intelligit actu semper et necessario et distincte, quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se"(45)

"Haec autem duo principia secundum rationes suas principiendi debent poni in primo, quia in ipso est omnis ratio principii quod non reducitur ad aliud principium prius. Igitur tantum sunt duo principia productiva alterius rationis in primo productivo, scilicet, unicum productivum per modum naturae, et unicum productivum libere"(46)

Ahora bien, no es solamente en Dios donde el reino de la necesidad y la naturaleza tiene una posición ganada. En el propio mecanismo de la creación, de las relaciones que entre los entes finitos se establecen, la determinación "natural" de la fisicidad ha de ser, para Scoto, igualmente afirmada en su ámbito propio. Esta peculiar, matizada concepción de las cosas tiene, a nuestro entender, su más clara exposición en la respuesta dada por Scoto a una objeción que él mismo plantea, poniéndola en boca de los filósofos, a sus argumentos demostrativos de la positividad de la contingencia. En efecto, frente a los mismos cualquier filósofo podría con derecho preguntar si esa contingencia radical defendida por el teólogo habría o no de extenderse a la totalidad del juego que las causas segundas, en el ámbito de la finitud, desarrollan al amparo de la suprema causa prin-

cipal. Una conclusión afirmativa en tal sentido, se diría que Scoto pensase, sería renovar por el lado de la contingencia la unilateralidad de pensamiento inaugurada por los filósofos en la línea de la necesidad. Por el contrario, en la concepción de Scoto, los productos de la infinita voluntad contingente no son, de hecho, sino "naturalezas", naturas, entidades naturales. Ello quiere decir, en otros términos, que las relaciones entre entidades creadas carentes de voluntad no pueden regirse más que por el mecanismo necessitarista de la causa-efecto natural. La huella, sin embargo, de la contingencia, traspasa e impregna de punta a punta este esquema necessitarista: en el lenguaje de Scoto, una causa segunda, relativamente independizada del Primer Principio, cumple su función efectora con la "necesidad" natural que le es propia, en virtud de su propio ser: lo cual no quiere decir que sobre ella no planea la omnipresente posibilidad de que, retirado el concurso cooperante de Dios, deje absolutamente su "naturaleza" de producirse como tal, y la contingencia fontal del origen se trasluzca también en este escalón inferior de la jerarquía: en virtud de ello, aunque el fuego, de por sí, no puede no calentar, nada impide que, si Dios quiere, deje un día de hacerlo:

"...quia multae causae naturales, quantum est ex parte earum, non possunt non causare effectus, et ideo necessitas est secundum quid -quantum scilicet est ex parte earum- et non simpliciter: sicut ignis, quantum est ex parte sui, non potest non calefacere, tamen potest absolute non calefacere, Deo non cooperante..." (47)

Es por ello, en definitiva, que el universo cristiano aparece, prima facie, como un entramado "natural", por lo mismo necesario, y comprensible en términos de pura razón silogística e inquiridora de causas. El error de los filósofos, para Scoto, es haber hecho de

ese faceta innegable del ser la verdaderamente definidora, o mejor la única a tener en cuenta. El cristianismo, en contrapartida, no niega de plano el componente "natural" y necesario del ser que los filósofos han incorrectamente elevado a la categoría de paradigma: simplemente, lo coloca en su justo lugar, dentro de los límites en que para el teólogo tienen validez sus proposiciones: y esos límites son, de una parte, los del origen de las cosas en el decreto creador y contingente de la voluntad libérrima de Dios; de otra, la conservación de ese origen a perpetuidad en el seno mismo de su aparente "naturalidad", de modo que sobre el funcionamiento y la estructura actualmente dada del mundo pende desde y para siempre la amenaza impredecible de la Voluntad correctora y/o disolvente de su Creador.

No es ésta la única dimensión del problema en que la fuerza de connivencia de los principios intelectual y volitivo exigirá una adaptación mutua de lo que son sus respectivos (y opuestos) caracteres originales. No se trata exclusivamente de que, como acabamos de precisar, la mecánica racional, la límpida relojería de las causas y sus efectos, unívoca y necesariamente determinados, mantenga siempre sobre sí la amenaza omnipresente de una intervención divina en sentido contrario, o de una simple defección de la causalidad primera. Más en la dirección de lo que será la interpretación fundamental en nuestro trabajo, hemos de ver cómo la aparición de la contingencia en el universo cristiano terminará por instalarse en la esencia misma de lo natural, modificando profundamente la propia consideración que los filósofos tuvieron de la "esencia de las cosas" -o cuanto menos de sus modos de obrar. En los argumentos que se dieron en favor de la contingencia, esta inflexión cardinal del pensamiento que en



el campo mismo de lo necesario produce la incisión contingente ha sido ya preludiada: nos referimos a ese agere intense et remisse(48) que, con vistas a salvar simultáneamente la omnipotencia de la primera causa, su virtus infinita (49), y la minoridad, la finitud de sus efectos, ha atribuido Scoto al Primer Ser.

Tal como confiamos demostrar, esa idea de "intensidad" constituye probablemente el legado más duradero de Scoto al capital problema de la diferencia en la identidad; no nos adelantemos, por tanto, en la explicación; anticipemos, sin embargo, desde ahora, que si los filósofos, al postular la necesidad en el juego de las causas, han reducido para Scoto el mundo a la pureza homogénea, deslumbrante, única, de la identidad, la contingencia por su parte ha puesto sobre el tapete conceptual la carta de la pluralidad, de la irreductibilidad de lo diferente; y lo ha hecho no sólo en su propio dominio de acción; antes bien, teniendo asimismo la propia caracterización de lo natural para que ésta pueda acomodarse también a esa exigencia general de libertad que se postula. Y es así cómo la noción de intensidad permitirá, salvando la fundamental identidad y autoidentidad de la infinita potencia de Dios, dejar bajo su área subsistir la independencia de las causas subordinadas, el grado de cuya autonomía se fijará en directa proporción a la violencia de la remisión de aquella.

Late, a todo lo largo de esta amplia disputa con los filósofos, un explícito juicio de valor. La controversia, en el fondo, afecta a la noción misma de perfección, y es en el marco de tal concepto que buena parte de la polémica se dirime. Los filósofos, en efecto, han atribuido la "imperfección" que representa la aleatoriedad, la imprevisión, la contingencia, el factor desestabilizante de la materia.

Frente a esta secular tradición (50), Scoto deberá ahora mostrar, por su parte, primero que los factores de necesidad que en su propia teoría admite no afectan a la perfección de las nuevas entidades provistas de contingencia, sino que más bien la confirman; segundo, que contra el parecer de los filósofos no sólo no hay imperfección en la indeterminación de la voluntad, sino que se trata cabalmente de la grandeza que corresponde a una potencia superior en su valor al intelecto.

Por lo que a lo primero respecta, señalábamos anteriormente que, en la tesis de Scoto, no hay lugar para objeto alguno que necesariamente determine ninguna voluntad creada; añadíamos que ni siquiera el Bien infinito, último fin del hombre, puede erradicar esa conatural indeterminación del deseo humano. Por ello mismo, la noción de libertad en la creación, de contingencia, postula que la Voluntad infinita de Dios no sea inexorablemente atraída por la fuerza de perfección de ningún objeto finito. Ahora bien, añade nuestro autor, la Voluntad infinita posee igualmente, como corolario de esa perfección, la característica singular de estar ineludiblemente determinada por ese Bien Infinito que es la propia Esencia a que pertenece:

"...nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa obiectum infinitum, cuius hoc est perfectionis, et pari ratione non habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura" (51)

De este modo, la fundamental relación inversa en que se mueven el intelecto y la voluntad comienza a dibujarse: por el lado de

la creación, nos encontremos con un entramado exterior "natural", necesario, causal, en cuyo corazón aniden los decretos de una Voluntad; por el lado del Creador, hallamos una voluntariedad "externa", en el seno de la cual late la necesidad de una triple naturaleza, a la libertad de cuya voluntad pertenece querer con necesidad el bien infinito.

Una teoría como la propuesta, a nuestro entender, no puede mantenerse sino sobre el doble presupuesto de una primacía de la voluntad y de su objeto, el bien, junto a lo que pudiéramos considerar el corolario de lo anterior: la "positividad" de la voluntariedad y la contingencia. A lo primero dedicaremos de inmediato la atención que el tema merece; por lo que a lo segundo respecta, nada más lejos de la concepción escotista que esa antes mencionada hipótesis "filosófica" que hace de la contingencia el remanente imperfecto de la "rebeldía" material. Por contra, Scoto hace del acto de la voluntad, como venimos señalando, la positiva manifestación de una indeterminación optante. "Determinación", para Scoto, es sinónimo de tendencia ciega, de inexorabilidad. Defendiendo, por su parte, la perfección máxima de la Voluntad infinita que necesariamente se orienta al infinito bien, nuestro autor no pone el acento en la determinación monodireccional pasiva de la fatalidad, sino justamente en la afirmación activa de un querer brotado desde sí. Afirmación. Si ésta es, como en el caso de la teología volveremos a anotar, la característica fundamental que a la especulación escotista debe otorgarse, su primera aparición en el tema de la voluntad se diría rodeada de todos los justificantes: frente a la pasividad de los efectos, frente a la fidelidad a sí mismas de las causas, la voluntad comienza a dibujar así, men

cionando como menciona la actividad positiva, la decisión libre, el querer, su primacía sobre el intelecto y la necesidad.

Esa perfección superior de la contingencia, dijimos antes, no radica sólo en la mayor excelencia que corresponde a la afirmativa positividad, a la opción entre vectores opuestos cuya disponibilidad se guarda. Se apoya con mucha mayor razón en el objeto propio a que esa decisión de la voluntad se encamina. Ello es tan igualmente cierto, en rigor, para el caso de la voluntad infinita de Dios como para la finita de los entes creados. ¿No dijimos con anterioridad que si la Voluntad divina se orienta necesariamente a la infinitud de la Esencia, es debido al hecho de que ésta constituye el Bien Infinito? Objeto propio de la voluntad, no es en efecto sino: el bien. Es por ello que Scoto, en su especulación teológica, habrá de defender que Dios, en el horizonte intelectual, se presenta como el ser besto por excelencia, en cuya esencia se esconde la perfecta felicidad:

"Deus necessario est bestus, igitur necessario videtur et etiam diligit obiectum beatificum"(52)

Así, la oposición de principio que se dibujó entre naturaleza y voluntad alcanza un ulterior grado de riqueza: a la necesidad del intelecto, desde ahora, corresponderá como objeto lo que desde antiguo se denomina "la verdad"; en tanto que, por su parte, bajo el área de la voluntad encontrarán su sitio apropiado el bien, la bondad y la felicidad.

¿En qué radica, en efecto, la primacía de la voluntad sobre el intelecto? Los filósofos han pretendido encontrar la perfección su preme del hombre en la contemplación de la verdad. Los cristianos, por su parte, señala Scoto, han ampliado y profundizado esa concepción pri

mitiva a partir de su conocimiento obtenido por Revelación; y así los católicos, en vez de la contemplación, mencionan la beatitud; en lugar de la verdad, la felicidad y el bien; y en vez de la distancia intelectual, la posesión y comunicación.

Nuevamente, en efecto, el tema de la "comunicabilidad" reaparece en esta crítica teológica del pensar racional; el bien, sostiene esta línea Scoto, es siempre superior a la verdad, porque aquél "comunica" a quien lo posee una riqueza que la verdad es incapaz de proporcionar (53). A este respecto, nada más indicativo que la concepción que de la vida futura tiene nuestro autor. La esencia de la beatitud, en efecto, no consiste para Scoto sino en la posesión (contemplativa) de la perfección suprema (54). Esa beatitud, al mismo tiempo, producto de la voluntad (55), es uno de los sinónimos que en el vocabulario del creyente existen de la felicidad (o, en términos escolásticos, de la fruición) (56). Y por ello, dado que no puede consistir sino en la conjunción con el objeto sumamente gratificador, esa beatitud no es subjetivamente sino el propio Dios (57).

Los determinantes del campo conceptual que en torno a la voluntad giran terminan, de esta manera, por apuntar a un último corazón de la polémica. Beatitud, fruición, bien, comunicación... por aproximaciones paulatinas nos hemos ido acercando a lo que constituye en definitiva la raíz última de la supremacía que se ha otorgado a la voluntad sobre la intelección: el eros-ágape de Platón, el amor comunicativo que Dios tiene a sus criaturas. En este punto de su pensamiento, nuevamente, lo que Scoto atribuye a los "filósofos" no es sino un diagnóstico de su posición, reservando para el nuevo panorama abierto por la Revelación exactamente la dimensión opuesta. Es curio

so apreciar cómo, en su actitud, nuestro autor se aproxima decisivamente a la idea nuclear que aglutina el libro -relativamente reciente- de uno de los filósofos españoles en la emigración, Xirau. En su obra "Amor y Mundo", éste ha caracterizado precisamente el paso que de la teorización griega a la teología cristiana dió la psique occidental a través del descubrimiento realizado por ésta del Amor-Charitas, del amor que se expande, frente al Eros, impersonal e inmóvil, supuesto por la estrección imposible del primer motor que mueve, enamorando, sin él mismo amar nada (58). En el capítulo anterior mencionábamos la transcendencia que en la concepción cristiana del mundo tiene el re-descubrimiento de la intimidad personal humana acompañando la aparición en el horizonte de la intimidad de Dios. Desde la vertiente que ahora añadimos a la interpretación resaltando la primacía del amor, ese descubrimiento resulta plenamente justificado: con el advenimiento de la idea de intimidad, como indica Xirau, al mismo tiempo la misericordia, la simpatía, la compasión, encuentran por fin su puesto en una especulación que fué originariamente ajena a ellos(59).

La visión que Scoto tiene de la controversia entre los filósofos y los teólogos es puntualmente asimilable a la que Xirau profesa. También para nuestro autor, la aportación fundamental que el Cristianismo ha introducido en la especulación racional es esa concepción del amor, entendido como Charitas, que hace de los decretos conservadores y creadores de la divinidad la manifestación no tanto de un proyecto arquitectónico racional, de un diseño mental, cuanto de la efusividad de una Persona; Persona que no es sólo el fin imposible que sin comoverse atrae hacia sí a los entes nostálgicos de su perfección, como en Aristóteles (60), sino que por la caridad se

compromete con su obra.

Hay así una primacía declarada del amor sobre el conocimiento, del bien sobre la verdad. En el capítulo posterior, esa primacía adoptará la forma de una superioridad de la "sabiduría", hija del espíritu, sobre la "ciencia", producto puro de la inteligencia racional. Por ahora, limitémonos a señalar la coherencia con que Scoto, en una célebre posición de pensamiento que ha sido muchas veces comentada y pocas entendida, habrá de sostener que, de los mandamientos del Decálogo, sólo escapan a la aleatoriedad de la contingencia aquellos que se refieren al amor (61); en tanto que, por lo mismo que ningún mérito tiene por sí valor alguno, si no es en función de la voluntad de Dios que lo confirme (62), los preceptos de la segunda table deben su bondad no a la intrínseca perfección objetiva que les corresponda, sino a la simple elección de Dios. E igualmente "justa" hubiese sido la formulación de sus opuestos, si Dios hubiese así orientado su Voluntad (63). En otra vertiente de esta misma cuestión, Scoto habrá por lo mismo de sostener que siempre es el odium Dei algo positivamente más reprochable que el simple desconocimiento de Su Ser (64). Y todo ello se justifica, en efecto, porque el Dios que subyace a la creación, insistimos, no es un mero Demiurgo ajeno a su operación, un imposible e inabordable Uno, sino antes bien un Dios, con todas las consecuencias que esta última precisión acarree, que no vaciló en entregar su Hijo para la obra misteriosa y real de la Redención.

Es esta la postrera y quizá más decisiva aproximación que realizemos a la teología escotista por lo que a las exigencias que para la metafísica plantea aquella se refiere. Si, en efecto, hemos separado la concepción de los filósofos de la que el teólogo mantie-

ne a partir de la presencia actuante de la idea de amor, en nada como en el dogma católico de la Redención cristaliza y adopta toda su tensión este vector de la hermenéutica. El Dios cristiano, repitémoslo una vez más, se presenta como Dios uno y triple, en cuya esencia irrepartible pueden distinguirse un Padre, un Hijo y una mutua espiración en el amor. No es sólo, sin embargo, en el interior de la esencia divina donde este eros personal impregna las relaciones objetivas de esencia con las nociones correctoras de fecundidad y comunicabilidad<sup>(65)</sup> Con respecto a la misma operación ad extra de esta esencia infinita, las relaciones que a Dios enlazan con la criatura van a ser igualmente teñidas por la "personalización" y el "compromiso" que el Sacrificio del Hijo, manifestación máxima posible del amor del Padre, hará gravitar sobre la perpetua presencia de Dios en su obra. Como es obvio, ninguno de estos elementos conceptuales procede en su origen de la especulación filosófica; y esta radical innovación que la teología cristiana introduce tiene, si cabe, una mayor relevancia en la teología de Scoto, que muy justamente ha podido ser modernamente calificada de cristocéntrica.

En efecto, hay indudablemente en la teología escotista un primado esencial de la figura de Cristo. Ese primado, de hecho, viene a reflejarse con meridiana claridad en la contestación que Scoto da a la controvertida cuestión del motivo que subyace a la Encarnación del Hijo. Para la teología católica, es sencillamente obvio que ese motivo no puede ser otro que la Caída del hombre; la raíz de la discusión que en este punto mantienen Scoto y sus discípulos con la escuela tomista, esto aclarado, es si la Encarnación constituye únicamente una secuela de la Caída, introducida exclusivamente por lo tanto



a título accidental en un Plan redentor que en su origen no cubría la hipótesis (posición tomista), o si, en cambio, el Cristo se encontraba predestinado a la consumación desde el inicio de los tiempos. La posición escotista es cabalmente la segunda (66). En la huella del maestro, la escuela escotista, tal como ha hecho notar P. Raymond(67), habría de sostener que el decreto eterno que instituyó la historia de la salvación hubiese podido elegir un procedimiento diverso al eg cogido del dolor, de la pasión. Esa conclusión, en rigor, sobrepasa los propios textos de Scoto, y aún puede contradecir la específica mención, que en alguno de ellos se hace, de que la passio Christi estaba desde la eternidad presente a la mente de Dios (68). La cuestión, sin embargo, es menor en realidad. Nos interesa insistir más bien en esa rotunda decantación de Scoto en favor de la predestinación de un Cristo cuyo "gloria" fué anticipada aún antes de que hombre alguno hubiera pecado, aún antes de que nadie hubiese alcanzado el estado de naturaleza lapsa:

"Sciendum est ergo quod anima Christi praedestinata fuit ab aeterno ad maximam gloriam...imo prius erat Christus, secundum modum intelligendi nostrum, praedestinatus ad gloriam quae fuit praevius a Deo casus, et lapsus humani generis"(69).

En la moderna teología, ese primado escotista de Cristo ha atraído la atención y el elogio; como es sabido, la escriturística y la reflexión actual sobre el dogma caminan precisamente en esta vía conceptual tan vigorosamente anticipada por el maestro escocés, que hace del Cristo el fin y el modelo ejemplar hacia el que el mundo creado tiende y se acerca, el mediador cuya gracia se extiende atractiva y profundamente del inicio al medio y al fin del Plan de Dios. Cristo es, en la teología de nuestro autor, verdaderamente el modelo

de perfección que al viador se le propone, el intermediario que al creyente se facilita en su re-acercamiento a la Patria (70). Por ello, algunos de los intérpretes recientes han mencionado, a propósito de Scoto, la figura de Teilhard de Chardin (71); han visto prefigurado de hecho en esa comentada predestinación ab aeterno del Cristo escotista lo que en nuestro siglo constituiría el núcleo de la su-  
 dez especulación sobre el Cristo-Omega (72). Son éstas, sin embargo, aportaciones que, en su interés, desborden -aunque la corroboren- nues-  
 tra línea de argumentación. Para nosotros, la predestinación del Hijo no viene sino a sancionar, como anteriormente señalábamos, la supre-  
 macía del amor.

La teología escotiana de la libertad se instituye, en su e-  
 sencia misma, y sin otra posibilidad de ser que la aludida, como teo-  
 logía de la Renuncia, de la Entrega, del Sacrificio: en otros térmi-  
 nos, del amor (73). A través de Cristo, el amor de Dios a su creación  
 encuentra el más intenso de los cauces. Es por ello que, a nuestros  
 efectos, la teología del amor no viene solamente a instaurar un vec-  
 tor teológico de interpretación; antes al contrario, supone la más  
 radical de las correcciones teológicas a la esencia misma del pensar  
 metafísico. En efecto, habíamos señalado en un primer momento cómo la  
 voluntad, desechando cualquier tipo de necesitarismo en la relación  
 que a Dios une con su mundo, era la pieza fundamental a cuyo compás  
 se abría el abismo de la Transcendencia, el radical e insobrepasable  
 alejamiento de Dios: en términos metafísicos, la diferencia. Frente  
 a la identidad necesitarista, la contingencia no menciona sino la dis-  
 tancia, la huida del fundamento más allá de toda dimensión finita po-  
 sible. Ahora, la voluntad misma, definiendo y acotando el marco de

de su actuación, nos ha mostrado su apuntes hacia el bien, la beatitud, la felicidad, el amor. A su través, se impone el reino de lo comunicable y de lo comunicado. La figura de Cristo, así, se convierte en el símbolo teológico de lo que en pura metafísica es, para Scotto, el ineludible re-acercamiento del Mundo hacia Dios que se impone, visto que la obra de la Creación es el producto de una Voluntad amorosa, que ama lo que hace y conserva lo que ama. La voluntad, como tal, abre la diferencia respecto de Dios; la voluntad, como facultad generante del amor, aproxima al mismo tiempo la finitud y lo infinito, sella las distancias y reúne al Creador con su obra a través del puente del Hijo. En terminología metafísica, la voluntad como amor exige repensar la identidad, la unidad comunicativa que religa al Primero con sus causados.

El balance definitivo arrojado por el pensar teológico cristiano, para Scotto, no es pues otro que esta ineludible urgencia de pensar la diferencia en la identidad, la cercanía en el alejamiento, la Transcendencia en el amor. Siendo superior la voluntad al entendimiento como es, este parámetro de pensamiento que la Revelación proporciona será sin lugar a dudas para Scotto el paradigma y la medida que en su especulación filosófica, metafísica, habrá de adoptar. Construir el andamiaje filosófico apropiado a las exigencias intelectuales planteadas por la Revelación, no será en definitiva sino acatar el imperativo de esa inmanencia en la transcendentalidad y tratar de aplicarlo al campo de la "naturaleza", de las entidades racionalmente aprehendidas. Por ello, en definitiva, encontremos en el programa especulativo escotista una doble tendencia intelectual, cada una de cuyas ramas alberga, a su vez, una duplicidad de tensiones: por una

parte, el reino del pensar teológico; por la otra, el del pensar racional ejemplificado por los filósofos. El primero tiene por patrimonio, fundamentalmente, la contingencia y la voluntariedad; en otros términos, la "diferencia" que a Dios aleja de su creación; el segundo, también fundamentalmente, la naturaleza, el intelecto, la necesidad: la clave de bóveda de su pensamiento es quizá, por ello, la idea de "identidad". Nada de esto impide, sin embargo, que en el campo mismo de la voluntad se abran paso las tensiones generantes de la noción de "identidad": desde su raíz misma, en efecto, la voluntad es apertura al amor, y el amor se configura como lazo de posesión comunicativa: nuclearmente atenta a la exigencia de transcendencia, la voluntad apunta así en un segundo momento a la corrección de esa exigencia por el reclamo ineludible de la unidad. En consecuencia, primando como lo hace sobre el marco del pensar racional, natural, filosófico, la voluntad proyecta sobre el mismo la doble tensión de su demanda explicativa, y es así como poco a poco se aprestará a travesar ese doble legado teológico de la lejanía-aproximación, de la diferencia en la unidad, el montaje intelectual con que trate de interpretar racionalmente ese mundo concebido, en síntesis, como el mutable efecto de una voluntad inmutable:

"...quis cum necessitate Dei stat quod illud ad quod immediate se habet est mutabile, quia 'immediate ab immutabili' est mutabile sine mutatione immutabilis, quia contingens habitudo est illius immutabilis ad proximum sibi; et ideo extremum illius habitudinis est contingens et mutabile, licet fundamentum sit immutabile"(74)

Por ello, antes de comenzar la construcción ex novo de ese

pensamiento racional de la diferencia en la unidad, Scoto prefiere hacer pasar por el tamiz de su crítica las aportaciones orgullosas de los filósofos, y comprobar si en ellos puede encontrar los elementos necesarios y suficientes para esa labor de racionalización del dogma que le parece ineludible atecer. Demostrar que, contra lo que pudiera parecer, esa especulación secular no ha logrado alcanzar las cotas de pensamiento propuestas por la Revelación, y que en consecuencia la insuficiencia del saber filosófico, tal como Scoto logró conocerlo, postula de rechazo un acercamiento a las claves filosóficas generales de todo sistema universal, será el propósito que persigamos en nuestro próximo capítulo.

## NOTAS

- (1) Lecture Prima I d. 39 q. 1-5 n. 41 (ed. Vet. T. XVII, p. 492): "Supposite igitur contingentie in entibus, videndum est secundo -de isto articulo- qualiter potest esse contingentie in entibus. Et dico quod oportet causam istius contingentie assignare a parte causalitatis Dei, quia non potest effectus aliquis contingenter provenire a causa secunda nisi prima causa in illo ordine contingenter moveat..."
- (2) Op. Ox. II, d. 39 q. 2 n. 5 (ed. García, p. 859).- Vid: Rep. Par. II d. 39 q. 2 n. 8: "Voluntas commoda non velle nequit" (Anselmus, De Concordia, caps 26 y 44).-Dico quod aliud est loqui de voluntate nunc, et aliud si esset appetitus eo modo quo ut fingit Anselmus; quia tunc tantum haberet affectionem commodi necessitate naturali, nec esset peccatum, quia non esset libera, et ideo non posset non velle commoda. Sed nunc nullum commodum necessario vult actu elicito, sicut nec aliquod iustum".- Rep. Par. IV, d. 49 q. 9 n. 17 (Op. Ox. ibd, q. 10 n. 14): "Unde affectio commodi, si esset sine libertate et sine affectione iustitie, non posset non appeti teli appetitu, ea apprehensa, sicut nec appetitus sensitivus potest non appetere bonum commodi, eo apprehenso. Ubi tamen est utraque affectio non est necesse, quod necessario appetatur affectio commodi, sed potest voluntas libera eam non appetere, et per affectionem iustitie eam moderare".-Op. Ox. II, d. 6 q. 2 n. 8 (ed. García, p. 391): "Distinguendo ex natura rei duas rationes primas istorum rationum, inquantum altera inclinat voluntatem naturaliter et summe ad commodum, altera autem quasi moderatur eam, ne in eliciendo actum oporteat eam sequi inclinationem eius, nihil aliud sunt iste quam eadem voluntas inquantum est appetitus intellectivus nude, et ultra hoc, inquantum libera; quia inquantum est mere appetitus intellectivus summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile, sicut est de optimo visibili et visu: tamen inquantum libera est potest se refrænare in eliciendo actum, ne sequatur istam inclinationem, ne quantum ad substantiam actus, nec quantum ad intensionem, ad quam potentia naturaliter inclinatur".
- (3) Op. Ox. I d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5, ed. Vet. T. VI, p. 417

- (4) Op. Ox. I d. 2 pars 1 s. 1-2 n. 156 (ed Vat. t. II, p. 221): "Sed christianis non est argumentum difficile, qui dicunt Deum contingenter agere; ipsi enim possunt faciliter respondere, quia licet virtus infinita necessario agens agat secundum ultimum sui, et ita in non-tempore, quidquid immediate agit, non tamen virtus infinita contingenter et libere agens: sicut enim est in potestate eius agere vel non agere..." (s. nuestro)
- (5) Op. Ox. l. IV d. 49 q. 2 n. 20: "Cuiusque supremum volibile est obiectum volibile, ei 'illud solum est simpliciter propter se volendum'; quia inter volibilia aliquid est propter se volendum, quia si quodlibet propter aliud, erit processus in infinitum: nullum enim erit supremum, quia propter aliud volendum minus est volendum quam aliud propter quod est volendum; ergo si aliquid est simpliciter supremum volendum, illud est simpliciter propter se volendum, loquendo ex parte obiectorum". - Ibd n. 21: "Et ex hoc sequitur, quod cuilibet est propter se volendum cui illud est obiectum volibile; quia vel nulli, vel omni, vel alicui sic et alicui non: non primum, ex probato: nec tertium, quia non est maior ratio quare alicui magis quam alii. - Probatur etiam idem a posteriori: quia etsi in potestate volentis sit velle hoc vel illud, non tamen est in potestate eius quid sit volendum, et maxime quid sit maxime volendum; hoc enim praecedit omnem determinationem cuiuscumque voluntatis; ergo ad quodcumque comparetur, semper manet illud propter se volendum; et hinc est quod est huic volendum, quia huic volibile" (s. nuestro)
- (6) Rep. Par. II d. 42 q. 4 b. 4 (Op. Ox. ibd. n. 1): "Primo et formaliter non est malitia nisi in actu voluntatis. Probatio: illa malitia quae dicitur peccatum est iniustitiae actualis vel habitus; in eo igitur est peccatum in quo est iustitia; haec autem non est nisi in voluntate, ut patet per Anselmum, cap 4 'De Conceptu Virg'. - Item Augustinus, III 'de Lib. Arbitrio': Voluntas est causa prima peccati: nihil est peccatum, nisi sit in potestate facientis, et nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis eius; unde nullus actus est imputabilis alicui, nisi qui est in potestate eius. - Nec etiam aliquis alius actus est imputabilis, nisi inquantum est in potestate voluntatis; ergo in solo actu voluntatis est formaliter peccatum(...) Ex quo sequitur corollarium, quod in solo velle sit peccatum, et in aliis actibus non, nisi mediante velle; ex quo enim de ratione peccati est

quod sit imputabile, et non est imputabile nisi quia est in potestate volentis, sequitur conclusio praedicta".- Vid: S. BELMOND, OFM: "Le bon usage de la volonté d'après Duns Scot" en *La France Franciscaine*, IX, 1926, pp. 5-24; 197-213; 319-335; 473-500; p. 479: "L'homme est libre. Sa conscience en témoigne. Dieu lui-même s'en porte garant. Saint Augustin, Saint Anselme, Aristote, Averroès et Avicenne ne sont pas moins explicites. Mais si je suis libre, Dieu ne peut, sinon en arrachant ma liberté, me contraindre, ni me mouvoir même à mon insu, à faire ceci de préférence à cela. Et donc ma volonté est seule et entièrement responsable de ce qu'elle veut délibérément(...)(p. 480) Ce raisonnement a sûrement l'avantage de mettre Dieu hors de cause. Il n'est, en aucune façon, mêlé aux défaillances de la volonté humaine, sinon comme créateur de la volonté quia a reçu de Lui l'investiture de son autonomie".

- (7) Rep. Par. II d. 6 q. 1 n. 5: "Distinguendum est de actu volendi; est enim duplex, scilicet, simplex, et cum conditione; Simplex, qui est efficax, quando quis credit volitum sibi esse possibile, et eligit media ad consequendum illud, et importat executionem.- Velle cum conditione est velle ita intense aliquando ad finem habendum; non tamen est velle efficax, quia non importat media ad consequendum finem, quando scit istum finem esse simpliciter sibi impossibilem, vel quando desperat consequi finem; et illud sufficit ad peccatum mortale maximum, et ad maximum praemium".-Op. Ox. IV d. 49 q. 10 n. 13 (Rep. Par. Ibd q. 9 n. 15): "Duplex est volitio: Una est efficax, quae est respectu finis per media ordinata ad illum finem consequendum. alia est simplex, seu conditionalis, quae est respectu alicuius finis, non exequendo media ad illum finem consequendum, sed simpliciter appetitur finis ille, et vellet tendere in ipsum, si posset, et si obiectum esset secundum se praesens. Primo modo non est volitio alicuius apprehensi sub ratione impossibilis, sed tantum ratione possibilis. Secundo modo potest esse respectu impossibilis, et maxime intensa, et in tali volitione potest esse meritum, vel demeritum...".-Op. Ox. II d. 6 q. 1 n. 3 (ed García p. 381): "Vel sub aliis verbis: est volitio efficax, et volitio complacentiae(...). Et ista volitio secunda, quae est solum complacentiae, potest esse impossibilis; et hoc sufficit ad meritum et demeritum, quia etsi sit impossibile, tamen potest consentire illi pleno consensu".-Op. Ox. III d. 33 n. 17: "Alio modo dici potest: duplex est volitio: una simplex, quae est quaedam complacentiae obiecti: alia efficax, quae, scilicet, volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur".-Vid también Op. Ox. III, d. 15 n. 17; Id, d. 26 n. 20.-



(8) Op. Ox. II d. 25 q. un n. 23 (ed García p. 701).--Vid: F. A. PREZIOSO: L'evoluzione del volonterismo da D. Scoto a Guglielmo Al-  
wick Napoli 1964, p. 26: "La volontà infatti comanda a se stessa,  
 poiché nulla è così in potere della volontà quanto la stessa vo-  
 lontà". W. KOELMEL: "Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Sco-  
 tus und des 'Humanismus'" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta  
Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae, 28-Spt-  
2-Oct-1970) Romae 1972, vol 5: "Deus et Homo ad mentem I. D. Sco-  
 ti", pp. 343-358; pp. 347-348: "In der Klärung des Willens als ei-  
 ner den Menschen auszeichnenden Eigenschaft geht es Scotus darum,  
 den Willen in seiner eigenen Bestimmtheit, seinem nur ihm gehören  
 den Wesen und der daraus entspringenden Funktion zu kennzeichnen.  
 Wesen des Willens ist est, aus sich selbst ins Handeln zu kommen.  
 Also humane Autogenese: "...Der Wille ist sich in seinem Kern, dort  
 wo nur noch die Entscheidung für oder gegen ansteht, selbst über-  
 lassen".

(9) Op. Ox. II d. 7 n. 25 (Rep. Par. id q. 3 n. 25): "Secundo modo dico,  
 quod illud quo potest peccare includit duo, quorum alterum est po-  
 se aliud deficere, et illud quo potest in illud est eius posse;  
 quod posse est per se libertas arbitrii et potentia; reliquum ve-  
 ro non est eius unde liberum arbitrium, sed unde tale, scilicet  
 defectivum; ita quod sicut in communi liberum arbitrium est quo  
 quis potest velle, et hoc accipiendo ita in communi sicut Ansel-  
 mus accipit, scilicet, ut convenit Deo et Bestis, ita liberum ar-  
 bitrium hoc, scilicet vistoris, est quo quis potest velle defecti-  
 biliter. Tamen quantum ad aliquid potest poni dissimile; quia ad  
 absolute velle tota entitas positiva liberi arbitrii et sola est  
 principium; ad illam autem difformitatem in actu nihil positivum  
 in libero arbitrio est principium". Vid: P. V. LIME: "Liberté et  
 autonomie de la personne chez Duns Scot" en Etudes Franciscaines  
III, 1952, pp. 51-70; p. 58: "La liberté est à remplacer dans l'  
 homme; mieux dans l'âme, plus précisément dans la volonté: elle  
 est une propriété de la volonté. Cette faculté se définit: un ap-  
 pétit rationnel. Comme telle, elle suivra la loi de tout appétit,  
 de toute tendance: elle s'exercera nécessairement; comme tout ce  
 qui est de la nature. Mais cette prérogative de l'homme qu'est la  
 liberté donne à la volonté un tout autre aspect: grâce à elle, on se  
 portera vers un bien, mais sans y être nécessité."

(10) Op. Ox. IV d. 46 q. 1 n. 7: "Iustitia proprie est rectitudo voluntatis quasi habituatæ, et per consequens quasi naturaliter inclinans ad alterum vel ad se quasi ad alterum".- Ibd n. 2: "Rationem generalissimam iustitiæ ponit Anselmus, 'De Veritate', csp. 12, quod 'iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata'.-Rep. Par. IV d. 46 q. 4 n. 10: "Distinguendum est de iustitia, et dicendum, quod iustitia potest comparari ad actum ad quem inclinât; et iste tantum unus est, et non potest in oppositum illius actus, quia prima est rectitudo voluntatis divinæ, sicut voluntas Dei est prima regula omnis actus, et ideo nullus actus a Deo potest non esse rectus sive non regulatus, sed semper rectus et iustus".-

(11) Qu. Metaph. IX q. 15 n. 5

(12) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 (ed. Vat. t. III, p. 325).- El texto, en rigor, hace explícita referencia al caso del intelecto; la generalidad con que está redactado, sin embargo, creemos que autoriza su tácita ampliación al supuesto de la voluntad que aquí tratamos.

(13) Rep. Par. IV d. 49 q. 9 n. 5 y 8

(14) Quodl. q. 18 n. 21 (ed. B.A.C. p. 660): "Voluntarium potest dici illud quod est subiective in voluntate, vel illud quod est volitum a voluntate, vel illud quod est imperatum a voluntate.-Primum non facit complete quod aliquid sit voluntarium, quia habitus potest esse in voluntate, tamen non voluntarie voluntas habet illum; quia tristitia, ex gr., est in voluntate subiective.-Secundum dicitur voluntarium participative; quia acceptatio eius ut obiecti est voluntaria; ipsum enim magis diceretur volitum quam voluntarium.-Voluntarium enim proprie dicitur quod est in potestate voluntatis; et sic dicitur tertio modo; et sic actus exterior est voluntarius, sicut actus interior, simpliciter, non tamen est æque primo, sed illo præsupposito.-Voluntarium ergo debet dici illud quod est causaliter a voluntate, et hoc elicente, vel imperante. Licet per prius dicatur voluntarium illud quod est elicitedum quem quod est imperatum".-Op. Ox. II d. 32 n. 14 (ed. García p. 774): "Voluntarium potest accipi vel pro eo quod est in voluntate, vel prout

communiter sumitur, et magis proprie, pro eo quod est in voluntatis potestate ut est activa".-Vid: S. VARISCO: "La posizione di Duns Scoto di fronte di grandi scolastici nel problema della prescienza divine" en Studi Francescani XLIII, 1946, pp. 12-28; EL MISMO: "La prescienza divine nella soluzione di Duns Scoto" en Studi Francescani XLIV, 1947, pp. 40-62.- P. 60: "Dio, mentre imprime nella nostre nature inferiori determinate 'ad unum' soltanto l'ombra della sua attivissima volontà, nell'uomo dona in tutta la totalità il dono...della libertà. La quale è orientata 'ad opposita'. Ogni natura creata è essenzialmente limitata. Anche la libertà soffre di questo limite, e quindi è peccabile(...) la concausalità morale della volontà divine con la libertà umana in ordine alla produzione di atti liberi non sia affatto da intendere in senso deterministico".-

(15) Op. Ox. IV d. 17 q. 3 n. 5: "Quia voluntas est libera per essentialiam..."

(16) Op. Ox. IV d. 29 n. 6: "Contradictio est, voluntas simpliciter cogi ad actum volendi".- Rep. Per. IV d. 29 n. 9: "Proprie loquendo, coactio, vel violentia, vel metus non potest cadere in hominem quantum ad aliquem actum humanum".- Op. Ox. IV d. 37 q. 2 n. 8: "Voluntatem violentari implicat contradictionem".-

(17) Op. Ox. IV d. 49 q. 10 n. 5: "De appetitu libero, an omnes illo appetitu necessario et summe appetent bestitudinem, dico, quod etsi voluntas libere velit ut in pluribus bestitudinem apprehensem in universali, vel particulari, quando non dubitat intellectus in illo particulari esse bestitudinem, non tamen necessario vult, nec in universali, nec in particulari".

(18) Op. Ox. I d. 1 pars 1 q. 1 n. 21 (ed Vat. t. II, p. 16): "In potestate autem voluntatis est intensius essentire bono vel non essentire, licet imperfectius viso...".- Op. Ox. loc. cit. n. 16 (p. 10): "...quia sicut in potestate voluntatis est velle et non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre et non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita praestituendo sibi in eo finem".-

(19) Rep. Par. IV d. 29 n. 9: "Sed homo non potest cogi quantum ad aliquem actum humanum, quia omnis actus humanus, sive sit imperatus, sive elicited, est liber et electivus vel voluntarius: coactio autem est respectu simpliciter noliti, quantum est ex se: sed quod aliquis homo simul velit actu elicito nolens, contradictio est, sicut quod idem album sit nigrum, quia velle aliquid nolens sunt actus contrarii formaliter repugnantes in anima, ut albedo et nigredo in colore (Op. Ox. Ibd., n. 6); Rep. Par., Ibd: "Potest ergo habens voluntatem cogi ad aliquam passionem, utpote ligatus hic cogitur remanere; vel ad aliquam actionem instrumentalem, quae tamen non est actio sua, ut puta, si aliquis manu mea percutiat; ita posset facere manus aereae; sed ad actionem voluntatis elicitam vel imperatam, quae proprie est actio humana, non potest cogi nisi secundum quid, metu, scilicet, maioris mali, quam sit ille actus". (Op. Ox. Ibd).-

(20) Op. Ox. I d. 1 pars 2 q. 2 n. 149 (ed Vat t. II p. 100): "Ad tertium dicitur uno modo quod licet non sit ibi defectus alicuius boni nec aliquis malitia et ideo forte non posset voluntas illud nolle, quia obiectum actus nolendi est malum vel defectivum, potest tamen illud bonum perfectum non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum. Si enim potest alias potentias imperando movere ad agendum, non tantum sic et sic sed ad determinate agendum et non agendum, non videtur quod minus sit libertas sui respectu sui quantum ad actus determinationem". Quodl. q. 16 n. 5 (ed B.A.C. p. 589): "Ideo ista potest concedi: quod voluntas non potest resilire ab obiecto, sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus boni; quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle. Et non sequitur ultra: non potest nolle hoc; igitur necessario vult hoc; quia potest hoc obiectum neque nolle, neque velle". - Op. Ox. IV d. 49 q. 10 n. 10 (Rep. Par. Ibd q. 9 n. 12): "quando accipitur, quod illud in quo non est defectus boni, vel ratio mali, est necessario volitum", dico, quod est falsa propositio: quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, et a nullo obiecto necessitatur". - Quodl. q. 16 n. 6 (ed B.A.C. p. 592): "maior (Voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult) potest simpliciter negari: quia si voluntas nihil necessario vult,

non oportet quod illud, ratione cuius vult alia, necessario velit; sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea".-

- (21) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 241 (ed Vat. t. II p. 273): "Confirmetur ratio, et tunc arguo sic, quia sicut voluntas est quodam modo illimitata quatenus fundat relationes aliquas secundi modi oppositas, ex hoc scilicet quod virtualiter continet illud ad quod formaliter habendum est in potentia, ergo multo magis essentia simpliciter illimitata potest simpliciter fundare relationes oppositas..."
- (22) Quodl. q. 18 n. 9 (ed B.A.C. p. 643): "Voluntas sola habet indifferentiam ad contradictoria, et talem, quod ipsa est determinativa ad alterum eorum, ex IC Met. c. 4".-
- (23) Op. Ox. IV d. 49 q. 10 n. 10.- Vid: Pietro PARENTE: "La libertà umana nella visione beatifica secondo il pensiero di Scoto" in Studia Scholastico-Scotistica, Op. cit. vol 3: "Problemata Theologica" pp. 501-511; p. 506: "Il fine ultimo, cioè Dio chiaramente visto, è sommamente conveniente alla volontà, ma non per questo la determina necessariamente, perchè bisogna distinguere tra convenienza attitudinale e convenienza attuale: ora il Bene sommo conviene necessariamente alla volontà 'aptitudinaliter', ma 'actualiter' la volontà può anche non appetirlo:..." Audacemente Scoto afferma che l'anima beata potrebbe anche distogliere si da Dio, per la forza della sue intrinseca libertà di adesione".-
- (24) Rep. Par. I d. 40 n. 9: "Voluntas neutra est indifferens ad actus diversos, et etiam per actus ad obiecta diversa, et ad effectus diversos. Et prima et tertia indifferentia est imperfectionis, secunda vero est perfectionis, et ponenda est in Deo".-Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 298 (ed Vat t. IV, p. 324): "Ita et voluntas nostra est indeterminata hoc modo, virtualiter, indeterminatione potentiae activae ad utrumque contradictorium et ex se potest determinari ad hoc vel illud".-Op. Ox. I d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5 (ed Vat. t. VI p. 417): "Quantum ad primum dico quod voluntas, inquantum est actus primus, libera est ad oppositos

actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita obiecta in quae tendit, -et ulterius, ad oppositos effectus quos producit. Prima libertas habet necessario aliquam imperfectionem annexam, quia potentialitatem passivam voluntatis et mutabilitatem. Tertia libertas non est secunda, quia etsi per impossibile nihil efficeret extra, adhuc in quantum voluntas posset libere tendere in obiecta. -Media autem ratio libertatis, ipsa est sine imperfectione (immo necessaria ad perfectionem), quia omnis potentia perfecta potest tendere in omne illud quod est natum esse obiectum talis potentiae; ergo voluntas perfecta potest tendere in omne illud quod natum est esse volubile. Libertas ergo sine imperfectione -in quantum libertas- est ad opposita obiecta in quae tendit, cui ut sic, accidit ut oppositos effectus producat". -Op. Ox. loc. cit. p. 425: "Quantum ad primum dico quod voluntas divina non est indifferens ad diversos actus volendi et nolendi, quia hoc in voluntate nostra non erat sine imperfectione voluntatis. Nostra etiam erat (p. 426) libera ad oppositos actus, ad hoc ut esset ad obiecta opposita, propter limitationem utriusque actus respectu sui obiecti... Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus, sed haec non est prima libertas, sicut nec in nobis. -Remanet ergo libertas illa quae est per se perfectionis, et sine imperfectione, scilicet, ad opposita obiecta, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volita, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecumque volita (...) ita ergo ponetur libertas in voluntate divina per se et primo, in quantum est potentia operativa, licet ipsa non sit receptiva nec productiva volitionis suae". -

- (26) E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, p. 574: "Deux forces dominent le domaine de l'être et s'en partagent l'empire, la nature et la volonté. Dans le règne de la nature, tout est permanence, stabilité, nécessité. Dans celui de la volonté, tout est vie, devenir, mouvement, contingence". -

(27) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 81 (ed Vat. t. II p. 177)

(28) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 nn 301-302 (ed Vat t. II pp 305-6)

- (29) Op. Ox. I d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5 (ed Vat. t. VI, p. 416)  
Vid: Lectura Prima I d. 39 n. 43 (ed Vat. t. XVII, p. 492)
- (30) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 304 (ed Vat. t. II, p. 310): "Nature ex se est principium determinatum ad agendum".- Id, n. 301, p. 306: "...alterum vel alterius istorum modum principiendi: vel enim esset productivum ex se determinate per modum naturae, vel non ex se determinate sed libere, et ita per modum voluntatis.."  
Vid: Lawrence D. ROBERTS: "John Duns Scotus and the concept of human freedom" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol 5: "Deus et Homo ad mentem I D. Scoti", pp. 317-325; pp. 317-8: "First to be considered is the negative element of Scotus' concept of freedom: the will is not a natural agent. Scotus talks a good deal about natural things, and natural agents, and causes which determine naturally (...) Natural agents are described in various ways by Scotus, but the root idea is that natural agents act necessarily. (...) (p. 318) The second point of Scotus' concept of freedom is that acts of the will are in the power of the will. (...) On occasion Scotus speaks of acts of the will as in the power of man or as in our power, rather than as in the power of the will. This shift in manner of speaking can be made easily by Scotus because he holds that acts are in the power of man through his power of will".-
- (31) Op. Ox. II d. 25 q. un. n. 22 (ed García p. 701): "Si determinans contingenter et evitabiliter ad unum illorum determinat, ita quod posset determinare ad aliud, tale determinans non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum effectum".- Vid. nota sig.
- (32) Op. Ox. loc. cit. p. 702.-Y más adelante, n. 23: "Dico quod intellectus potest accipi vel per se, secundum quod est quaedam potentia operativa tali operatione, distincte contraoperationem voluntatis, et sic quantum est de se naturaliter agit..."
- (33) Op. Ox. II d. 6 q. 2 n. 8 (ed García p. 391): "Tamen distinguendo ex natura rei duas rationes primas istorum rationum, in quantum altera inclinat voluntatem naturaliter et summe ad commodum, altera autem quasi moderatur eam... nihil aliud sunt istae quam eadem voluntas, in quantum est appetitus intellectivus nude, et

ultra hoc inquantum libere; quia, sicut dictum est, in quantum est mere appetitus intellectivus summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile..."(s. nuestro).-Rep. Par. III d. 17 q. 2 n. 3: "Communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione, vel pro appetitu sensitivo, pro tanto quia est appetitus rationalis per participationem".- Op. Ox. III d. 17 n. 2: "Voluntas potest accipi sub propria ratione, vel sub ratione generali et nomine, scilicet, pro appetitu. Sed voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber".-

- (34) Op. Ox. I d. 1 pars 2 q. 2, n. 92 (ed Vat. t. II pp. 66-67): "... quia in potestate voluntatis est avertere intellectum a consideratione finis, quo facto voluntas non vult finem, quia non potest habere actum circa ignotum".- Op. Ox. II d. 42 q. 4 n. 6 (ed García, p. 885): "Impossibile est voluntatem velle actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu; si enim sufficeret habitualis, tunc dormiens, vel quantumcumque distractus, posset velle aliquod notum in habitu".- Op. Ox. II d. 25 q. un n. 19 (ed García p. 698): "Volitio est effectus posterior intellectione; et propter illum ordinem necessarium, non potest causari volitio a voluntate, nisi prius causetur ab intellectu intellectio".- Vid también Op. Ox. II d. 42 q. 4 n. 12.-IV d. 49 q. 4 n. 6.-Vid: Lorenzo ACOSTA: "La doctrina de la voluntad según Duns Escoto" en Revista de Filosofía U. I. A. XXXIII, 1978, pp. 429-446; pp. 444-5: "Como los otros maestros de la Escolástica, Escoto admite la necesidad del conocimiento previo de un objeto para que la voluntad pueda producir su acto. La voluntad no puede querer sino lo que antes ha conocido el entendimiento porque la voluntad no puede producir su acto ante algo que no conoce, sino que actúa presuponiendo el conocimiento de la razón(...) Por consiguiendo, tanto el entendimiento como la voluntad son dos causas activas, cada una con su propia causalidad y su propio modo de actuar, que concurren para producir un mismo efecto, aquella como causa principal, ésta como causa meramente parcial." Robert PRENTICE: "The Voluntarism of Duns Scotus" en Franciscan Studies, 1968 XXVIII, pp. 63-103; p. 101: "Both the intellect and the will are partial unequivocal efficient causes. The intellect is so, because it contributes to the causality of the act of the will, in so far as it provides knowledge and motivation for the operation of the will...for fere the intellect is a subservient cause".-



(35) Op. Ox. II d. 42 q. III n. 18 (ed García p. 893): "Sed suntne huiusmodi potentiae aliter in potestate voluntatis quam (per) principium motivum?—Dico quod sic, in quantum scilicet perfectius possunt in actum suum, ex quod voluntas habet actum suum circa idem obiectum. Patet in visu; nam, stante eadem dispositione obiecti et oculi, potest visus imperari a voluntate, ut absque motu locali intueatur nunc aliquem punctum perfectius quam prius, et hoc in eadem pyramide et infra eandem basim, propter copulationem voluntatis". Vid: F. A. PREZIOSO: Op. cit. loc. cit: "(La volontà) comanda, inoltre, all'intelletto, fissando la sua attenzione su un soggetto, o ritraendola da esso. Comanda ancora alla memoria, spingendola a rievocare idee e sentimenti del passato. Di più comanda alle stesse potenze motive e sensitive dello spirito, imponendo, per es., alle palpebre di muoversi e all'occhio di vedere. Comanda infine alla stessa vita vegetativa..."

(36) Vid: L. BELLOFIORE: "La filosofia della volontà in Giovanni Duns Scoto ed A. Schopenhauer" in Studi Francescani, XL, 1943, pp 3-41. — P. 40: "1) Schopenhauer, dunque, è per un volontarismo cieco ed alogico; Scoto... per un volontarismo moderato, illuminato dalla ragione e dalla Fede(...) 3) S. è immanentista, senza essere e senza Dio; Scoto... è un realista della più genuina tradizione platonico-agostiniano-serafica, rinforzata da una... assimilazione aristotelica, attuata con compromesso ideologico tipicamente anglosassone(...) 4) Sch. svilisce... l'intelletto; Scoto, se da una parte lo subordina alla volontà... dell'altra, lo sovrassalta... lasciando da parte le venature fideistico-agnostiche e le disarmonie che non infirmano il fatto che egli è tutt'altro che un anti-intellettualista(...) 6) Per lo Schopenh., l'universo realtà si riduce a distruzione reciproca, tumulto, dolore, guerra(...) Per lo Scoto, tutto è ordine ed armonia divina, tutto s'incarna e sublima—come ultimo termine dialettico—nel primato assoluto ed universale di Cristo, Uomo-Dio..."

(37) Vid: F. D. ZUCCHARELLI, OFM: "Il pensiero del B. D. Scoto sulla contingenza dell'ordine etico" in Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 385-401. — P. 395: "Per il fatto quindi che Scoto restringe il numero dei precetti appartenenti alla legge naturale presso in senso rigoroso ed allarga il campo della contingenza e della libera volontà di Dio, ripetendo da questa la bontà di alcuni pre-

cetti, ai quali S. Tommaso attribuisce una bontà intrinseca, è affatto arbitrario ed illogico...che tutta la legge naturale e la bontà o malvagità di tutti gli oggetti dipendono, secondo il pensiero di Scot, dalla libera volontà di Dio".-Vid el comentario que P. GRATIEN hizo en *Etudes Franciscaines*, XV, 1906 pp. 693-7, a la obra *Ist D. Skotus Indeterminist* de P. Parthémius Minges, publicada en Munich en 1905.-

(38) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un nn 298 y ss (ed Vat. t. IV, pp. 324 y ss)

"Et si quæres quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo: 'indisciplina ti est quæserere omnium causas et demonstrationem' (secundum Philosophum IV Met.) 'principii enim demonstrationis non est demonstratio'. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, sicut est immediatum calorem esse calefactivum (sed hic naturalitas, ibi autem libertas), et ideo huius, 'quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius 'quare calor est calefactivus' nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. Et si dicas 'quomodo potest hic esse immediatio, cum sit contingentia ad utrumlibet', dictum est alias...quod in contingentibus est aliquid primum quod est immediatum, et tamen contingens..."

(39) "Voluntas igitur cum potentia rationali concurrat ut una causa, et una sine altera est tantum causa remota; unde potentia rationalis cum voluntate determinante est causa per se actus communiter volendi" (editado por O. BALLO: "Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté" en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III, 1931, pp. 191-208, p. 204.- Citado por R. ZAVALLO-NI, OFM: "Personal Freedom and Scotus' voluntarism" en *Studia Scholastica-Scotistica* Op. cit. vol. 2: "Problemata Philosophica", pp. 613-629; p. 624: "Liberty, then essentially implies two elements, the intellect and the will. Neither of them is the total cause, but both constitute a single total cause of the will-act." Aunque siempre, permitásenos insistir, la primacía que a la voluntad se concede por su poder intensificador se mantenga: "La mise en mouvement d'une puissance de l'âme par la volonté consiste donc en ce que la volonté veut ou rejette l'objet et l'action d'une puissance et que par conséquent la puissance pose spontanément un acte ou qu'elle fait plus intensément un acte" (P. H. KLUG: "L'activité appétitive de l'âme d'après le bienheureux D. Scot" en *Etudes franciscaines*, 1926, pp. 78-97; 270-92; 564-93; 1925, pp. 532-42; el texto, en p. 585

(40) La presentación de los inteligibles por el Intellectodivino a la Voluntad, y la re-conversión por ésta de aquéllos en verdaderos "posibles" se desarrolla fundamentalmente a lo largo de Op. Ox. I d. 39; el mejor texto de la misma puede encontrarse en Lectura Prima, I d. 39 q. 1-5 (ed Vet. t. XVII, pp. 500-510).—A nuestro entender, y en la imposibilidad de recoger la discusión en su totalidad, el texto definitivo está en Loc. cit. n. 93, p. 510: "Ad tertium dicendum, quod intellectus divinus in instanti primo videns essentiam suam, videt omnes res secundum earum esse intelligibile, quia tunc constituuntur in esse intelligibile, sed adhuc non habent esse in esse producibili antequam habeant esse volitum a voluntate; et ideo quando habet res illam rationem, eam videt in videndo essentiam suam".—

(41) Op. Ox. II d. 1 q. 2 nn 82-3-4 (ed Vet. t. VII, pp. 43-44): "Quantum ergo ad istum articulum, dico quod de nihilo (id est non de aliquo) secundum esse existentiae potest Deus creare, et per consequens de nihilo (id est non de aliquo) secundum esse essentiae, quia ut probatum est distinctione 36 primi libri, numquam esse essentiae separatur ab esse existentiae. Et tamen non potest aliquid creari, id est produci ad 'esse' simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente (nec simpliciter nec secundum quid). Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter, sicut dictum est in prima ratione contra illam positionem; et tunc fuit quasi in potentia propinqua ut posset esse obiectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter. Potest aliquid produci (licet non creari) de simpliciter nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiae nec esse existentiae, nec secundum aliquod esse secundum quid, quia creatura producitur in esse intelligibili non de aliquo esse, nec simpliciter nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse; istud tamen 'produci' non est creari, quia non creatur aliquid in esse simpliciter, sed producitur ad esse secundum quid".— Vid: Quodl. q. 14 nn 15-16

(42) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 74 (ed Vet. t. II p. 174): "Ostenso esse de proprietatibus relativis primi entis, ulterius ad ostendendum illius primi infinitatem et per consequens esse de ente infinito procedo sic: primo ostendo quod primum efficiens est intelligens et volens ita quod sua intelligentia est infinitorum

distincte et quod sua essentia est repraesentativa infinitorum (quae quidem essentia est sua intelligentia), et ex hoc secundo concludetur sua infinitas. Et sic cum triplici primitate ostense erit quadruplex medium ad ostendendum eius infinitatem. Sed tamen istud quartum medium, scilicet quod primum efficiens est intelligens et volens, ex quo sicut ex quodam medio aliis addito concluditur sua infinitas, suppono quantum ad aliquid usque ad dist. 35"

- (43) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 89 (ed Vat t. II p. 180): "Ultorius quoad quæstionem præambulæ ad infinitatem probo secundo quod eius intellectio et volitio est idem quod eius essentia, et primo de volitione sui ipsius ut obiecti ita quod primam causam amare est idem cum natura causæ et omnis actus voluntatis eius". Y más adelante, n. 98 (p. 184): "Ostenso de intelligere se et velle se quod sint idem essentiæ primi, ostendo propositum ex aliis, scilicet de omni intelligere et velle. Et sit conclusio tertie istæ: nullum intelligere potest esse accidens primæ naturæ". Y en Loc.cit. nn 94-5-6 (p. 183): "Hæc conclusio, videlicet quod essentia divins sit eadem quod volitio sui ipsius, vera est ex corollariis: nam sequitur quod primo voluntas est idem primæ naturæ, quia velle non est nisi voluntatis; ergo illa voluntas cuius velle est incausabile est etiam incausabilis; ergo etc. Et similiter, velle intelligitur quasi posterius voluntate; tamen velle est idem illi naturæ; ergo magis voluntas. Item secundo sequitur quod intelligere se est idem illi naturæ, quia nihil amatur nisi cognitum; igitur si amare se ex se est necesse esse, sequitur quod intelligere se est necesse esse ex se. Et si est intelligere propinquius illi naturæ quam velle, ideo sequitur ulterius quod intellectus sit idem illi naturæ, sicut prius de voluntate ex velle argutum est". - Esta idea, con anterioridad a la edición crítica, se encontraba mucho más vigorosamente expuesta en Op. Ox. I d. 26 q. un n. 55; pero este párrafo se considera hoy interpolado.

- (44) De Primo Principio c. 4 concl. 4 (ed B. A.C. p. 654)

- (45) Op. cit. loc. cit. concl. 8 (ed B. A. C. p. 669). - Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 105 (ed Vat t. II p. 187): "Quarta conclusio principalis de intellectu et voluntate Dei est ista: intellectus primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se". -

- (46) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 302 (ed Vat. t. II p. 307)
- (47) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 306 (ed Vat. t. IV p. 328). - El texto completo reza así: "Ad ultimum dico quod nulla est naturalis connexio causae et causati simpliciter necessaria in creaturis, nec aliqua causa secunda causat naturaliter simpliciter vel necessario simpliciter, sed tantum secundum quid. Prima pars apparet, quia quaelibet dependet ab habitudine primae causae ad causatum; similiter, nulla causa secunda causat nisi prima causa concausante causatum eius, et hoc prius naturaliter quam causa proxima causet; prima autem non causat nisi contingenter, ergo secunda simpliciter contingenter causat, quia dependet ab ipsa causatione primi, quae simpliciter contingens est. Secunda pars, scilicet de necessitate secundum quid, patet, quia multae..."
- (48) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 286 (ed Vat. t. IV p. 315)
- (49) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 1-2 n. 156 (ed Vat. t. II p. 221)
- (50) Tradición que, según nos hace saber el propio Scoto, se remonta a Aristóteles: Quodl. q. 21 n. 15 (ed B.A.C. p. 766): "Dicendum quod immutabilitas agentis, excludendo causas activas intermedias vel receptivas, concluditur, secundum Aristotelem, quod non possit fieri aliquid alterius rationis; sed si una conditio defecerit, scilicet quando causae intermediae activae vel passivae diversimode se habent in causando, potest causare de novo aliquid alterius rationis. Si etiam effectus causandus sit eiusdem rationis, potest Deus ipsum causare immediate, nulla posita novitate in eo, propter diversitatem causarum receptorum, sicut sol immediate solvit glaciem et coagulat lutum, nulla posita novitate in eo; ita, secundum Aristotelem, hoc corpore organizado, Deus necessitate immutabilitatis causat hanc animam, et prius non, quia materia non erat disposita... sic in proposito, Deus in fluit uniformiter in quodlibet in quantum potest, secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus ille non ideo Deus impellit istum ad talem propositum, ad quod consequitur commodum, illum autem non impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam, quem diximus prius. Et ista positio Aristotelis 'De bona fortuna' stat cum positione sua VIII 'Phys.'; scilicet quod Deus non potest causare novum mundum vel novum coelum et novum motum secundum suam causalitatem". -

(51) Quodl. q. XVI a. II n. 9 (ed B. A. C. p. 597)

(52) Quodl. q. XVI a. I n. 2 (ed B. A. C. p. 583)

(53) Op. Ox. IV d. 49 q. 4

(54) Rep. Par. IV d. 49 q. 1 nn 6-8: "Ex hoc sequitur illa ratio communissima beatitudinis, sive commune dictum de beatitudine, quod scilicet beatitudo non est sine coniunctione ad suum optimum: non pono modo aliquam definitionem beatitudinis. Isto modo non est visus beatus, nisi coniungatur perfecto visibili, sicut anima non est beata, nisi gratis, vel Deus coniungatur ei... Ulterius, quodlibet natum est coniungi suo optimo ultimate; quicumque autem non possunt habere pro bono suo, nisi materialia et corporalia, non possunt coniungi simpliciter optimo. - Ex his potest aliqui bene esse in se, sed non simpliciter; unde esse sic est coniunctio cum diminuto ultimo, et diminute competit illi bene esse; sed coniunctio cum perfecto optimo competit bene esse simpliciter et perfecte". - Op. Ox. IV d. 49 q. 2 n. 25: "EX his posset distinguere beatitudo in simpliciter, et secundum quid: ut illa sit simpliciter beatitudo, quae est perfectio secunda immediate coniungens obiecto, sive extrinseco perfectivo nobilissimo; secundum quid, autem coniungens obiecto minus nobili perfectivo (...) Posset etiam distinguere aliter hoc nomen beatitudo, quia potest accipi pro coniunctione ad perfectivum extrinsecum, vel pro fundamento proximo illius coniunctionis". - Op. Ox. IV d. 49 q. 7 n. 3: "Nulla passio est beatitudo essentialiter, quia beatitudo est ultima perfectio, ex eo quod simpliciter optimo coniungit...". - Op. Ox. IV d. 49 q. 5 n. 2: "...si beatitudo accipitur pro perfectionis quae est ratio coniunctionis ad obiectum beatificum...". - Rep. Par. IV d. 49 q. 1 n. 9: "Beatitudo est duplex, quaedam formalis, et quaedam subiectiva. Beatitudo formalis est, quae est perfectio coniungens optimo fini;". -

(55) Op. Ox. I d. 10 q. un. n. 6 (ed Vat t. IV p. 341): "Beatitudo autem non est sine voluntate, vel sine actu voluntatis"

(56) Op. Ox. IV d. 49 q. 5 n. 2: "In solo actu qui est fruitio consistit beatitudo naturae intellectualis". - Loc. cit. q. 7 n. 4: "Beatitudo autem est causa quietationis et delectationis quae conse-

quitur actus bestificos".-Rep. Par. ibd. q. 6 n. 5: "Unde in vita beata gaudium et fruitio erunt simul; et sic intendit Augustinus, quod gaudium erit vita beata, scilicet, cum fruitione, quem consequitur gaudium et delectatio".

- (57) Rep. Par. IV d. 49 q. 1 n. 9: "Sed beatitudo subiectiva et obiectiva est ipse Deus".-
- (58) Vid: Joaquín XIRAU: Amor y Mundo México 1940.-Para este autor, en efecto, el Dios cristiano es frente al Motor inmóvil impersonal, El mismo amor "y por abundancia de amor creas, redime y sostiene el orbe en la plenitud de su ser" (p. 28)
- (59) Vid: J. L. ABELLAN: Filosofía Española en América (1936-1966) Madrid Guadarrama 1967, p. 43
- (60) Los textos sobre el Motor inmóvil se encuentran, fundamentalmente, en el Libro VIII de la Física, el V de la Metafísica y el II de De celo.
- (61) Vid: E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, op. cit. p. 614: "La réflexion de Duns Scot sur le contenu du Décalogue est guidée par une règle générale et constante: un commandement est de loi naturelle lorsque le bien qu'il prescrit est lié au Bien de la fin dernière par un rapport nécessaire; une interdiction est de loi naturelle lorsque le mal qu'elle interdit est incompatible de soi avec le Bien de la fin dernière(...) Les deux premiers commandements de la première table sont:....Sont-ils de loi naturelle stricts? Oui, parce que l'homme ne peut atteindre sa fin dernière, qui est le souverain Bien, sans l'aimer...D'où cette série de conséquences nécessaires: il faut aimer le bien et éviter le mal; il faut aimer Dieu; il ne faut pas manquer de respect envers Dieu. Dieu lui-même ne pourrait nous dispenser de ces commandements..."-Vid: Op. Ox. III d. 37 q. 1 nn 6 y 7.-Scoto mismo trae a colación el dictum de S. Pablo (Rom. 13, 8-9): "A nadie quedéis debiendo nada, si no es el amor los unos a los otros; porque el que ama a otro ha cumplido plenamente la ley. Porque aquello de 'No adulterarás, no matarás...' en otras palabras se recapitula,....'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'".-

(62) R. PRENTICE: "The Contingent Element Governing the Natural Law on the last Seven Precepts of the Decalogue according to D. Scotus" en *Antonienum*, 1967, pp. 259-292.-P. 291: "Therefore, the degree of contingency present in the precepts of the second table is governed by two extremes. On the one hand, they cannot be necessary, since they are contingently willed by God; on the other hand, they cannot be merely arbitrary or a matter of divine whim, since God wills them as an efficacious means of leading men to his last end. He can, therefore, dispense from them, since they are non necessary(...) Hence in any dispensation of God Himself is governed by His Own supreme dominion and men's happiness".-La "racionalidad" de la Voluntad de Dios, pese a todo, es señalada por S. BELMOND: "Le bon usage de la volonté d'après Duns Scot" op. cit. pp. 494-500.-J. GALKOWSKI: "Le développement de la notion de liberté: Duns Scot, Kant, Sartre" en *Studia Scholastico-Scotistica* op. cit vol 5: "Deus et Homo ad mentem I. D. Scoti", pp. 389-400; p. 393: "La volonté divine, créatrice de la loi naturelle, n'a pas été, dans sa liberté divine, limitée quant à ses décisions législatives par les réalités, c'est-à-dire par la nature de l'homme... C'est pourquoi l'homme n'a pas été en état de comprendre jusqu'au bout la bonté des normes. Il en résulte que ce n'est pas le bien qui constitue le fondement de la 'loi', mais, au contraire, c'est la loi qui constitue le fondement du bien".-J. CARRERAS Y ARTAU: *Ensayo sobre el voluntarismo de D. Scot* Girona 1923, p. 45: "...los preceptos contenidos en la segunda tabla del Decálogo quedan excluidos de la ley natural en su sentido propio y estricto. Con ellos forma D.S. una ley natural de segunda categoría, en la que incluye preceptos muy en consonancia con aquéllos otros, aunque no se sigan de ellos con necesidad. Por lo mismo... son proposiciones contingentes, cuya obligatoriedad depende de la voluntad divina".

(63) *Rep. Per.* IV d. 1 q. 5 n. 2; d. 46 q. 4 n. 8

(64) *Op. Ox.* IV d. 49 q. 1st. n. 17: "Hoc probatur primo de opposito contrarie, quia nulla ignorantia Dei, etiam infidelitatis, potest esse ita odibilis sicut odium Dei, si posset voluntati inesse".-Vid: P. C. MARKOG, OFM: "Primatus Voluntatis iuxta mentem Duns Scoti" en *Studia Scholastico-Scotistica* op. cit. vol 2: "Problemata Philosophica" pp. 605-613; p. 609: "Ergo in se odium boni et pri-



vatio amoris erga bonum, est maius malum; proinde est magis detestandum ac vituperandum quam ignorantia vel privatio scientiae et cognitionis(...)Maximum igitur malum vel peccatum est maximus gradus odii in summum Bonum. Consequenter odium Dei est in se maxime odibile et detestabile".

- (65) Op. Ox. I d. 26 q. un. n. 28 (ed Vet t. VI, pp. 8-9): "quis primo in essentia divina est duplex foecunditas, in quantum est intellectus infinitus et voluntas infinita, et mediantibus istis statim pullulant relationes originis pertinentes ad communicabilitatem naturae, quae natura vel essentia divina communicatur secundum illam duplicem foecunditatem iam dictam; quibus iam praeeintellectis pullulant communes relationes, praesupponentes istas, et ideo tales relationes communes etsi sint reales, non tamen constituunt nec distinguunt personas".-Op. Ox. I d. 11 q. 1 n. 3 (ed Vet t. V p. 5) "In Patre autem intellectus et voluntas sunt principia perfecte activa, et habent ordinem quemdam, quia fecunditas intellectus constituit Patrem, non autem foecunditas voluntatis. Igitur illa fecunditas intellectus aliquo modo prius habebit actum suum quem fecunditas voluntatis actum suum".-Op. Ox. I d. 12 q. 1 n. 7 (ed Vet t. V p. 27): "...in illo priori communicatur Filio fecunditas eadem quae est in Patre, quia in illo signo originis -in quo Filius producit per foecunditatem intellectus- communicatur sibi a Patre quicquid sibi non repugnat, et ita foecunditas voluntatis; ergo in alio signo originis, quando producit personae per actum fecunditatis secundae (scilicet voluntatis), producit a Patre et Filio omnino ut ab uno principio, propter unam fecunditatem principii productivi in eis".-
- (66) Los textos, en Rep. Par. III, d. XIX n. 7; I, d. 38, q. 2 n. 4.-
- (67) P. RAYMOND: "Le motif de l'incarnation. Dans Scot et l'Ecole Scotiste" en Etudes Franciscaines XXVIII, 1912, pp. 186-202; 313-332.-
- (68) Rep. Par. III d. 19 n. 7: "...quis omnes praedestinati prius sunt praedestinati, quam praecisum sit eis aliquid quod est finem, quia primum volitum volitione ordinata est finis, et ideo ad passio Christi quae est ad finem ordinata, ut ad salutem animarum, pos-

terius ordinabatur quam predestinatio animarum, et ideo Christus non fuit predestinatus propter casum aliorum...".-Vid: P. Aegidius M. CAGGIANO: "De mente Ioannes Duns Scoti circa rationem Incarnationis" en *Antonienum* 1957 pp. 311-334.- El tema de la predestinación no es exclusivo ni de Cristo, ni de Scoto: vid: M. MUCKSHOFF: "Die mariologische Prädestination im Denken der Franziskanische Theologie" en *Franziskanische Studien* XXXIX, 1957 pp. 288-502.-Vid asimismo: A. MARTINI: "Sul motivo primario dell' Incarnazione" en *Studi Francescani* XXXI, 1934, pp. 3-33; 288-318. p. E. LONGPRE: "Le B. J. D. Scot, docteur du Verbe incarné" en *Studi Francescani*, XXX, 1933, pp. 171-196.-P. 184: "La théologie de D. Scot exalte la gloire, la sainteté et les merites du Verbe incarné; elle glorifie aussi...l'Humanité...du Christ..".-En este punto de la predestinación de Cristo, algún intérprete ha trazado el oportuno paralelo con Vico: P.D. SCARAMUZZI: "L'infiltrazione della dottrina di Giovanni D. Scoto in Giambattista Vico" en *Studi Francescani* XXIII, 1926, pp. 149-171.-P. 168: "...la 'Scienza Nuova' è tutta d'ispirazione scotistica. Sembra che la sua idea centrale, l'idea dominante, latente se mai, sia la grande idea caldeggiata da Scoto e dalla sua scuola, della eterna predestinazione di Cristo ad essere il primogenito delle creature, il centro della storia...come causa finale, e si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato".-G. GABRIELE, OFM: "La predestinazione assoluta di Cristo nella cultura orientale precolastica e in Giovanni Scoto" *Antonienum*, LIX, 1979 pp. 569-621: este recentísimo artículo sires la cuestión de las posibles raíces orientales del pensamiento de Scoto en el punto que comentamos.-E. LONGPRE: "Le B. Duns Scot, docteur du Verbe Incarné" en *La France Franciscaine*, XVII, 1934, pp. 9-36.-P. 35: "C'est vraiment la gloire principale du B. D. Scot de s'être élevé comme un autre S. Jean jusqu'au sein de la Trinité et d'y avoir vu que le Christ-Jésus occupe jusque-là, dans les intentions, les amours et les décrets de l'Infini, la Primauté absolue, ou plutôt toute Primauté".-Vid: CARDARAPOLLO: "Risonanze umane e conciliari nella cristologia di Duns Scoto" en *Studi Francescani* LXIV, 1967, pp. 3-18.-FERMIN DE OCANA, OFM: "Concepto de Encarnación (incarnare-incarnari) y de Unión hipostática en Escoto" en *Estudios Franciscanos*, 1961, pp. 237-249

- (70) P. A. RIDOLFI, OFM: "La Dottrina Cristocentrica nel pensiero del B. G. Duns Scoto" en Studi francescani LXIII, 1966, pp. 109-117; p. 112: "Cristo come Uomo-Dio è di natura sua il mediatore necessario e l'anello di congiunzione tra Dio e le creature. Come niente può andare al Padre divino senza di Lui, così tutto nell'ordine naturale e soprannaturale viene e deve venire dal Padre divino per mezzo del Figlio. Tutto dunque, in cielo e in terra, deriva e dipende da Lui, il quale è perciò indipendente da tutto e quindi capo di tutto".- De ahí la doble relación Dios-Mundo de diferencia e identidad: "Tenemos... delineados los fundamentos con que la teología escotista cree salvar al mismo tiempo la inmanencia y la transcendencia del sobrenatural, buscando la línea de homogeneidad de la perfección en la naturalidad de la potencia pasiva y la trascendencia de la visión de Dios...": B. DE ARMELLADA: "Transcendencia divina y Voluntarismo" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol 5: "Deus et Homo..." cit. pp. 141-7; p. 147).-
- (71) P. G. CARDAROPOLI: "Il Cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol 3: "Problemata Theologica", pp. 259-291.- P. 289: "In conclusione si può dire che Scoto e Teilhard coincidono nel mettere Cristo al centro del proprio sistema. L'uno e l'altro cercano di provare la centralità di Cristo soprattutto attraverso il finalismo della creazione. (...) Allo stato attuale quindi il pensiero di Scoto rimane ancora il più perfetto tentativo di porre Cristo al centro della creazione, (p. 290) anche se esso non risolve pienamente tutti i problemi postulati dalle nuove conquiste delle scienze...".- Vid también: North Fr. ROBERT, SI: "The Scotist Cosmic Christ" en Studia Scholastico-Scotistica cit, vol 3 cit, pp. 169-219.-
- (72) A. P. GABRIELE, OFM: "Il Primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto (Dialogo col P. Teilhard de Chardin, SI)" en Studia Scholastico-Scotistica cit. vol 3, cit, pp. 219-259.- Sobre los presupuestos escotistas, vid: P. Ch. BOTTE: "Duns Scoti indagatio praesuppositorum sensus metaphysici et religiosi hominis" en Studia Scholastico-Scotistica cit. vol 5: "Deus et homo..." cit. pp. 207-244, en especial pp. 335 y ss: "Homo-Christus, alpha et omega"; p. 237: "Per Christi praedestinationem Deus plane finem, propter quem communicatur ad extra, scilicet summam laudem et glorificationem

divinae essentiae, assequitur. Christus unus enim omnia compendit, colligit atque ad gloriam Dei ordinat.(...)Christus ergo, iuxta Scotum, non solum praevius et praedestinatus est, ut quisque alius, ante praevisionem peccati, sed est etiam primus praedestinatorum. Deus enim, qui est ordinatissime volens, cum finem vult prius quam medietatem... id est Christum, praedestinatum quidem non ad gloriam simpliciter, sed ad summam gloriam et unionem cum Verbo...".-Vid: "La notion de personne selon D. Scot et ses principales applications en Christologie", par L. SEILLER, OFM, en La France Franciscaine, XX, 1937, pp. 209-248.-J. SARRI: "J. Duns Escoto, el doctor Sutil, en Comellas y Cluet" en Estudios Franciscanos, XLIX, 1948, pp.367-378; p.371:"Dios, eterno, independiente e infinito, es la tesis; el universo, temporal, finito y dependiente, es la antitesis; y Cristo es la síntesis soberana que en unidad de persona divina comprende la naturaleza infinita de Dios y la naturaleza finita del microcosmos".-Ioannes M. BISSER:"De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis" en Antonianum, XII, 1937, pp. 3-36.-P. 34:"...necnon eo quod locum tribuit omnino centalem Verbo Incarnato, Christo, in rerum universitate. Unio hypostatica quidem probabiliter non habet in illo systemate momentum illud initiale, quod ei communiter a discipulis Scoti tribuitur; tamen de facto nunquam consideratur natura illa humana, ante omnia electa et praedestinata, et non unita Verbo. Et sic Christus vere dicitur, secundum doctrinam hanc, principium et etiam finis omnium.(...)Omnis gratia quae datur in universo effluit a Christo, qui est 'sol iustitiae'".-P. MERCEDEZ: "Place du Christ dans le plan de la Création selon le Bx.J.D.Scot" en La France franciscaine XIX, 1936, pp.30-52; p. 38:"32Cet acte unique par lequel Dieu prédestine à la gloire existe avant toute prévision de mérite ou de démerite; donc, comme toute prédestination, celle du Christ est absolue, elle n'est conditionnée par rien".-E.PARENT, OFM: "Prédestination absolue et primauté du Christ chez Duns Scot" en Culture VII, 1946, pp. 460-484; p. 474:"Du fait que le Christ est le plus excellent, l'être meilleur hors de Dieu et le plus proche de la fin, il s'en suit rigoureusement qu'il est voulu immédiatement après la fin".-Vid: P. MIGLIORE:"La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo" en Collecanea Francescana, 1950, pp. 407-480.-

(73)Vid:P.P. SCAPIN:"Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scotto" en Studis Scholastico-Scotistica

op. cit. vol 2: "Problemata Philosophica" pp. 519-567; p.567:  
 "...l'intuizione che ci è sembrato di cogliere alla radice della concezione della libertà divina, intuizione che si riassume, come abbiamo detto, nel riconoscere che l'Essere primo è persona e che il suo modo d'agire è quello libero e liberale, tipico dell'amore".-La primacía escotista del amor es la clave de la obra de F-M. BEAUCHEMIN: Le savoir au service de l'amour Montreal 1933.-La posición, por lo demás, es típica de la escuela franciscana: Vid C. DA ALATRI: "L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura" en Collectanea franciscana, XXXIV, 1964, pp. 63-98; 339-366.-Nuevamente sobre Scot: Alejandro de VILLALMONTE: "Reino del hombre y reino de Dios (En torno al IV Congreso Escotista Internacional, Padua 24-29 septbre 1976)" en Estudios Franciscanos, 79, 1977, pp. 223-237. Se trata de un resumen de las ponencias presentadas en el congreso de referencias. El autor recoge en la p. 233 la sportación de Ph. DELHAYE ("El objeto de la esperanza es Dios y los otros bienes en cuanto se nos ofrecen como manifestaciones del amor de Dios para nosotros") y en p. 237 la suya propia: "En el interior de la teología encontramos la llamada teología escotista del amor: Dios en su vida íntima y en sus comunicaciones ad extra, las relaciones del hombre con Dios y con los demás hombres son encuadradas dentro del concepto neotestamentario del Amor-Agape".-Béraud de Saint-Maurice ("La libéralité de l'amour dans la théologie trinitaire de D. Scot" en Etudes franciscaines XII, 1962, pp. 31-47) recoge las apreciaciones de LONGPRE (La philosophie du Bx. D. Scot París 1924, ch. IV, p. 160: "Une large et puissante synthèse complètement dominée par l'idée de l'amour... MULLER (A General Synthesis of the theology of John D. Scotus St. Bonaventura University, 1957, p. 17: "La idea de Dios nacida de la vida y el pensamiento franciscanos alcanza su más alto y perfecto desarrollo en la teología del amor elaborada por D. S."), GEMELLI (Le message de Saint François au monde moderne París 1948, p. 58: "Todo lo real es amor para Scot: voluntad, acción, ciencia, gracia, visión beatífica, y hasta el pensar mismo en tanto que depende de la voluntad...").-Por su parte, Béraud de SAINT-MAURICE, op. cit. p. 41, añade: "...que Dieu est essentiellement l'Absolu indépendant, essentiellement et formellement, l'Absolu Indépendant, essentiellement et formellement Amour... il s'ensuit que ce amour est également essentiellement et formellement diffusif et communicatif de soi, et donc essentiellement et formellement libéral...".-La clave, en efecto, de la idea escotista de "amor comunicativo" es la de "liberalidad": Rep. Par. I d. 41 m. 9: "Esse

libere liberalem est melius quam esse necessario liberalem, sive communicatum: sicut sol dicitur liberalis in communicando, quo modo loquitur Avicenna de liberalitate VIII Met. c. ult. Illud enim, secundum ipsum, dicitur liberum, quod communicat non expectando perfici, quasi per retributionem. Ex hoc autem ostenditur Deus libere liberalis, quod uni dat, et non alteri, licet sint aequales".- Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 nn 234-5 (ed Vat. t. II p. 268): "...quod scilicet agens agit ex plenitudine perfectionis et dicitur agens ex liberalitate... Nullum autem agens liberaliter quod ex actione sua expectat perfici. Sicut enim in actibus humanis liberalis est ille qui agit vel dat non expectans retributionem, ita, similiter, agens dicitur liberale quod nullo modo perficitur a productione vel producto(...) Sed nihil est simpliciter perfectum agens quod non agit liberaliter, secundum modum dictum".- Sobre que la ratio formalis que provoca al Padre a la generación del Hijo, y con el Hijo a la espiración del Espíritu, no es otra que la liberalidad del amor, vid: Rep. Par. I d. 6 q. 2 n. 5.-B. de SAINT-MAURICE: Op. cit. p. 32: "Du fait, toute la préoccupation théologique de D. Scot, qui forme l'exposé le plus formidable jamais tenté du 'Deus charitas est' de l'Écriture, va consister à démontrer rigoureusement l'amour de libéralité ancré au cœur même du mystère d'un seul Dieu en trois Personnes..."

(74) Op. Ox. I d. 8 pars 2 q. un. n. 301 (ed Vat t. IV p. 326).-El texto se plantea como la respuesta adecuada a un "argumentum principale" que se recogía en Op. Ox. loc. cit. n. 223, p. 279: "Utrum solum Deus sit immutabilis... Quod non: Quia si est immutabilis, ergo immutabiliter se habet ad illud ad quod immediate se habet; ergo illud aliud est immutabile(...) Probatio secundae consequentiae: ad quodcumque necessarium se habet necessario, illud est necessarium".-

CAPITULO V: ¿Ciencia o Sabiduría?

Con Duns Scoto hemos obtenido en el capítulo anterior, como primer balance de nuestra breve csla en el pensamiento teológico aportado por la Revelación, la necesidad que la Palabra plantea de considerar en su simultánea tensión y/o conciliación los opuestos vectores hermenéuticos que constituyen la diferencia y la unidad: la diferencia que a Dios aparta del Mundo, y la identidad que a ambos religa por intermedio de la comunicación. Nuestro autor, como filósofo, ha asumido ese legado paradójico del saber teológico; en su calidad de creyente, la racionalización que desde su sola y pura mente realice de la estructura de la realidad no podrá apartarse por tanto del paradigma así facilitado por el Evangelio, ese paradigma de difícil comprensión que viene quizá ejemplificado por las nociones de transcendencia (diferencia) y Amor (unidad). A escala metafísica, nociones como las de beatitud, fruición, redención, van a ser indudablemente sustituidas por las más abstractas de esencia, forma, naturaleza, ser; pero, en todo caso, el espíritu originalmente surgido de la apertura al Misterio que al teólogo le ha sido gratuitamente concedida latirá una vez y otra a través de aquéllas, y determinará con el mecanismo mental por ellas inaugurado el tipo mismo de pensamiento que la metafísica teológica adopte y en cuya dirección de sentido se desenvuelva la metafísica de nuestro autor.

El propósito filosófico de Scoto, repitémoslo una vez más, no será en esta perspectiva sino buscar las claves de un pensar racio

nal que no sólo sea capaz de responder a la aparentemente contradictoria propuesta de la Revelación antes señalada, sino, todavía más, que alcance a abarcar con la flexibilidad y amplitud de sus conceptos el ámbito de la entidad que ha sido puesto de relieve por el depósito de la Fe. Es por ello que, en el orden de nuestra argumentación, el siguiente paso a dar por nuestro autor es, justamente, mostrar hasta qué punto la sedicente completa explicación de los "filósofos" ha sido de hecho incapaz de alcanzar las cotas de pureza en la reflexión que un teólogo tiene pleno derecho a exigir desde la altura de su saber.

La filosofía, en efecto, ha hecho de su propio conocimiento la cumbre máxima de la razón, el techo insobrepasable a que el hombre puede llegar mediante el uso impecable del discurso silogístico de la razón. En consecuencia, el corpus de conclusiones que se cobijan bajo la genérica denominación de "filosóficas" poseen, para sus mentes, todo el vigor no sólo de lo inatacable de la verdad sino, en realidad, de lo que ha alcanzado y comprendido totalmente los límites mismos de la entidad a que cualquier clase de ser se reduce. Se trata, en definitiva, y como ya comenzó a insinuarse al mencionar las figuras de Aristóteles, Averroes, Siger, de un tipo de saber que se autoproclama necesario y suficiente, y ello no solamente, insistimos, por lo que a la coherencia e interna consistencia de su labor atañe, sino por lo que respecta a la ultimidad y totalidad del área de la realidad que con esa mecánica barre tal saber.

Al comienzo de nuestro itinerario, las razones profundas que para Scoto se esconden detrás de esa pretensión de los filósofos fueron ya ressaltadas. Tal como puede leerse en uno de los textos que entonces transcribimos, la raíz misma del pensamiento racional, la



clave de bóveda en que se apoya la aspiración de completitud que el sistema aristotélico de la mente posee, no es sino el postulado racional de que el estado actualmente vigente del hombre es el que por esencia corresponde a la íntima pulsión propia de su ser natural: en otros términos, para Scoto el saber "natural" hace radicar la doble pretensión que ostenta de inatacabilidad y de completitud de sus conclusiones, en el hecho de que las mismas se generen por el autónomo juego mismo de una facultad "natural" que desarrolla la total potencialidad que se esconde en su "naturalidad": "Et tenent philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem"(1).

Frente a sus adversarios, por lo tanto, Scoto habrá por su parte de demostrar, primero, que muy al contrario de lo que ellos sostienen, la filosofía no ha cumplido la misión principal que a un conocimiento de ultimidades debe pedirse: orientar rectamente al hombre por el camino de su salvación; segundo, que contra lo creído también por los filósofos, los datos que actualmente conocemos del hombre no son sino los que corresponden a un estado transitorio de su ser, y un estado que por la especial condición rebajada en que instala al hombre hace justamente preciso el concurso sobre-natural de la gracia para que aquél alcance la dimensión transtemporal que verdadera y realmente le corresponde: "Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem"(2).

Es relevante observar, a nuestro entender, que la crítica escotista de la racionalidad no se mueve en absoluto contra la pretensión de inatacabilidad que los filósofos atribuyen a sus conclusiones. De hecho, como ya hemos tenido ocasión de hacer observar, el mecanismo racional como tal merece para nuestro autor todos los respetos, y

él mismo habrá de utilizar en su discurso con profusión la férrea lógica que el Estagirita canonizó por vez primera. Ahora bien, si la crítica teológica no parece poder nunca decir que la filosofía racional erró en sus conclusiones por defectos en la silogización, sí que en cambio podrá para Scoto sostenerse que las verdades que por ese procedimiento se han llegado históricamente a formular no bastan en modo alguno para cubrir el panorama de conocimientos que a tenor del Evangelio son totalmente indispensables para el hombre viador.

En este sentido, uno de los textos arriba citados ha mencionado ya lo que a nuestro entender constituye una de las dimensiones capitales de la polémica; los teólogos, se nos ha advertido, cognoscunt el defecto de la naturaleza humana actual. Este "conocer", a nuestro juicio, coloca inmediatamente el acento sobre la verdadera naturaleza y origen de la información que el intérprete de la Escritura puede oponer a sus adversarios laicos: éstos, en efecto, hablen desde el marco estricto de sus principios, sus premisas y corolarios, en tanto que el teólogo ha recibido "conocimientos" que escapan, por la fuente que los transmite, a cualquier alcance de la pura razón. Lo que el teólogo posee no es en rigor una lógica consecuencia de los axiomas que la contemplación del mundo físico ha podido proporcionarle; antes bien, se trata en su caso de "datos", de "instrucciones", de información en definitiva, proporcionados por un agente que no es en modo alguno la luz de la razón. Es por ello que Scoto no ha de negar nunca que la clave de su saber, la teología, no consiste en rigor en una "ciencia" genuina; si a la "ciencia", en efecto, se le otorgan rígidamente los caracteres que el Estagirita le diera -y en la excelencia de los cuales se basa su pretensión de ultimidad- la teología se constituye desde luego como un tipo de "saber" que sólo a alguno de esos caracteres responde,

pero que en absoluto se ajusta a la totalidad del modelo que Aristóteles planteó. Veamos de precisar esta afirmación con más detalle.

La noción aristotélica de "ciencia", en efecto, estaba explícitamente basada en la concurrencia de cuatro condiciones fundamentales en cualquier tipo de saber; esos caracteres o rasgos de cientificidad podemos con Scoto sintetizarlos (tal como se contienen en la definición que de scire proporciona el Estagirita en el libro I de los Posteriores) en los cuatro que mencionamos a continuación: conocimiento cierto, de verdades necesarias, evidente, aplicado mediante el empleo del discurso silogístico:

"Ad primam questionem dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum. Haec apparet ex definitione 'scire' I Posteriorum".(3)

Ahora bien, es indudable para Scoto que la teología, el saber revelado, nunca podrá reunir en su totalidad esos rasgos que se exigen, toda vez que el fundamento y el alcance de la información que la Palabra proporciona no viene exactamente a coincidir con el mecanismo mental que el Filósofo pudo conocer. Esta última afirmación, en rigor, nos conduce de inmediato a precisar, previamente a la cuestión de la cientificidad o a-cientificidad del saber teológico, qué entiende Scoto en realidad por "teología".

Siguiendo la enseñanza agustiniana, Scoto entiende en primer término por tal, con casi toda la tradición a que pertenece, el discurso sobre Dios: "Theologia est sermo vel ratio de Deo"(4). Ello que

re decir que todo el acervo de conocimientos posibles en principio sobre la esencia y actividades del Primer Ser se incluirán en este saber específico, en el que por lo mismo se debe de inmediato, una vez más, comenzar por distinguir: si en Dios, en efecto, encontramos verdades que, mirando a la interioridad misma de su ser, deben ser consideradas como pertenecientes al orden de la necesidad, no es menos cierto que otras verdades relativas a El, debiendo ser incluidas en la esfera "externa" de su esencialidad, constituyen lo que técnicamente denominaremos la teología de lo contingente. Esta es pues una primera clasificación de la especulación sobre Dios que, para Scoto, agota por completo el marco de su campo objetual: la teología de las verdades necesarias acerca de Dios, y la que hace alusión a las verdades contingentes sobre el mismo supremo ser:

"De tertio dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologiae, quia ad nullem scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes"(5)

Desde el punto de vista subjetivo, sin embargo, tampoco el anograma del saber teológico se nos presenta carente de interna diferenciación: en efecto, la Revelación cristiana ha venido a señalar, como es sabido, la existencia de al menos tres tipos de sujeto conceptual: Dios, los ángeles, el hombre; ahora bien: si el primero de los mencionados no admite, por definición, sino un estado único, pleno y

absoluto de su ser actual, la esencia del hombre por el contrario es por su parte capaz de tres "estados", esto es, de una triple condición: la de viador, o de peregrinaje en la vida terrenal; la de bestus, o de contemplador de la entidad divina, y el estado subsecuente a la resurrección de la carne. De ellos, los dos primeros son obviamente los más importantes, determinando como determinan la fundamental situación bipolar en que el hombre puede encontrarse: viador y besto. Ello quiere decir que, desde el punto de vista subjetivo, debemos distinguir, en primer término, lo que Scoto denomina una teología in se, o teología Dei, es decir, el conocimiento que de sí propio tiene Dios; y en segundo término, la teología nostra, o el conocimiento que el hombre tiene de Dios. Dado, a su vez, que nuestra alma es susceptible como dijimos de dos estados diferentes de intelección, esa teología nostra deberá escindirse lógicamente en la denominada teología bestorum, o teología de los bienaventurados llegados a la "Patria" celestial, y la teología actualmente accesible al viador.

Llegados a este punto, es ciertamente imprescindible para la claridad de nuestra argumentación determinar previamente con exactitud algunas de las fórmulas técnicas en que estas cuestiones tienen inevitablemente que desenvolverse para un escolástico preciso como nuestro autor. A este propósito, debemos en primer término mencionar la distinción claramente establecida por Duns Scoto entre lo que llamamos saber "natural" y lo que en contrapartida puede justamente calificarse de conocimiento "sobre-natural". Esta distinción nuclear se explaya en el Prólogo mismo del Opus Oxoniense, y lo hace a través de la noción común de "potencia receptiva"; la potencia cognoscente, en efecto, puede ser comparada según Scoto al acto que recibe, o al agen-

te de quien recibe el acto. Desde el punto de vista de la primera comparación, aduce Scoto, no puede hablarse propiamente de sobre-naturalidad: frente a su acto, en realidad, la potencia puede hallarse en una relación de inclinación natural hacia él, de inclinación violenta o forzada, o de pura neutralidad hacia la forma que recibe; en todo caso, no hay en esos supuestos transcendencia o sobrepasamiento ninguno del acto respecto de la potencia, ni por ende sobrenaturalidad. Si la hay, en cambio, desde el punto de vista de la causación agente: la potencia receptiva, en efecto, puede a su vez recibir su forma de un agente que esté naturalmente inclinado a imprimir tal forma en tal paciente, o bien de un agente para el que esa impresión de forma no sea "natural". Por lo mismo, "sobrenaturalidad", en este contexto, menciona la acción de un agente que imprime su forma en una potencia pasiva a la que en principio ese agente no estaba naturalmente destinado:

"Ad quæstionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinatur... In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas. Sed comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passivo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formæ ad illud passivum" (6)

La segunda de las nociones que debemos precisar es la de "sujeto" (subiectum) y "objeto" (obiectum) de una ciencia. Estos tecnicismos designan, respectivamente, el primero de ellos la entidad real sobre la que versa un saber; por su parte, esta misma entidad, una vez

ha llegado a ser "conocida", constituye de inmediato ese "objeto" que en segundo lugar mencionemos. Ahora bien, es una determinación usual que, del mismo modo que le sucede al subiectum "primero" de una ciencia desde el punto de vista "real" de sus predicados, el objectum primero de toda ciencia contiene en sí, a título virtual, pero con plenitud de derecho (primo, en terminología técnica), todas las proposiciones que la ciencia en cuestión puede formular con respecto al objeto de que se trata: debido a esa cualidad específica, el objeto "primero" de una ciencia así concebido suele ser más concretamente designado con el calificativo de "objeto adecuado" de la ciencia en cuestión:

"De secundo dico quod ratio primi objecti est continere virtualiter in se primo omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus. Declaro idem secundo sic, quia primitus hic accipitur ex I Posteriorum, x definitione universalis, secundum quod dicitur a sequestione; obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinatur, quia si non, habitus excederet obiectum illud" (7).

Si ahora volvemos a tomar el hilo de nuestra exposición, veremos a Scoto en consecuencia de lo dicho sostener que cualquier tipo de teología, tanto la que se refiere a verdades necesarias de Dios, como la que se enfrenta al conocimiento de las verdades contingentes de ese mismo Dios, es siempre y constantemente un saber sobrenatural: esto es, un saber que, a tenor de lo que antes dijimos, ha sido facilitado al hombre por un agente (sobre-natural) que en principio no estaba na-

turalmente volcado, como hacia su paciente propio, hacia nuestro intelecto actual. Desde esta perspectiva, la teología será siempre para nuestro autor un acervo de conocimientos, de "verdades", al que en cualquiera de sus manifestaciones, objetivas y subjetivas, ha de otorgarse siempre la sobrenaturalidad que por su origen le corresponde; bien entendido, ello no quiere decir que los objetos a que se refiere la Revelación sean absolutamente ajenos a la capacidad receptiva de nuestra mente. Antes bien, Scoto subrayará una y otra vez la diferencia que entre la sobrenaturalidad de un saber desde el punto de vista de su objeto y la sobrenaturalidad de este mismo saber desde el punto de vista de la potencia cognoscente debe establecerse: así, señalará precisamente que una proposición tal como "Dios es uno y trino" sería perfecta y "naturalmente" cognoscible para nosotros si tuviésemos una intuición directa de la esencia divina, que es el objeto a que se refiere inmediatamente esa proposición. Sólo que, habida cuenta de nuestra incapacidad actual de conocer directamente ese objeto, debemos contentarnos con la información que nos proporciona un agente sustitutivo de ese conocimiento inmediato, y de ahí la sobre-naturalidad de un conocimiento que no se haya virtualmente incluido en ninguno de los objetos de la experiencia actual del visador. Porque, en efecto, según Scoto, la sobrenaturalidad del objeto de conocimiento implica la de su causa, mientras que la inversa no es igualmente cierta: por tanto, desde nuestra actual condición de naturaleza lapsa, el conocimiento que de las verdades reveladas podemos tener es siempre y originariamente sobrenatural, pues tanto el objeto como el agente causador de ese conocimiento nos resultan actualmente trans-naturales:

"Aliter etiam posset dici actio vel notitia super



naturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis. Nam obiectum natum causare notitiam huius 'Deus est trinus', et similium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale. Quodcumque ergo agens causat notitiam aliquam veritatum quae per tale obiectum sic cognitum natae essent esse evidentes, illud agens in hoc supplet vicem illius obiecti".(8)

Por lo que al segundo de los temas apuntados se refiere, es obvio que, en la misma línea de argumentación que venimos siguiendo, el sujeto propio y adecuado de la teología escotista no puede ser sino Dios. Ello es igualmente válido en general para cualquiera de los tipos de "teología" que previamente hemos distinguido; sin embargo, según el escalón de la jerarquía a que el intérprete se refiera, esa afirmación debe por otra parte ser convenientemente matizada: en primer término, la adecuación de "Dios" como objeto de la teología a lo que hemos llamado theologia Dei o divina, conocimiento natural que de sí mismo tiene Dios, es una apreciación evidente de por sí: nadie sino Dios cumple, en efecto, esa condición del objeto primero de una ciencia a que antes aludimos, esto es, la inclusión en sí mismo a título virtual de todas las proposiciones inmediatas que esa ciencia puede formular; en Dios, de hecho, se encuentran actualmente contenidos todas las verdades teológicas (9), y la Esencia divina es por principio primaria y absolutamente transparente al infinito entendimiento divino. Es por eso que Dios, conociéndose, y según el proceso ("momentos lógicos", instantes naturae de un curso en rigor intemporal e instantáneo de pensamiento) que arranca del conocimiento de la Esencia propia, y a través de la infinidad de quiddidades en Ella contenidas alcanza por fin las verdades que éstas últimas suponen, Dios conoce to

do lo cognoscible (10). El alcance de esta idea, que no es otra que el presuponer que el conocimiento que abarca el todo de la realidad, y que lo abarca del modo más perfecto posible, es siempre un conocimiento teológico, no es otro, sin lugar a dudas, que la conclusión generalizada, en cuyo último sentido todavía habremos de profundizar, de la primacía del saber teológico sobre el filosófico (11).

Por lo que respecta a la que denominamos teología beatorum, segunda en perfección dentro de la escala antes delineada, el objeto de su conocimiento es el mismo que en la theologia Dei o in se: la esencia de Dios concebida en su absoluta singularidad (haec essentia Dei) (12). Sin embargo, en este rebajado supuesto se ha perdido por completo esa inmediatez entre sujeto y objeto que se encontraba patentemente en el caso del autoconocimiento de Dios: el intelecto del beato sigue siendo, esencialmente, un intelecto creado, y aunque su contemplación alcance el objeto singular "Dios", ese conocimiento es irrevocablemente a) mediato b) incompleto c) no-exclusivo. No es inmediata la teología de los beatos puesto que, tal como Scoto añade en una oportuna comparación con lo que sucede en metafísica con el supuesto de la captación del ser (13), la "visión" sobrenatural de Dios no es, ella en sí misma, propiamente "teología", sino únicamente aprehensión del objeto del que a continuación surgirá la ciencia teológica (14). Es en segundo término ciencia incompleta, porque el número de cognoscibles que un beato alcanza no es nunca igual al que la mente de Dios contempla: se extiende exclusivamente a lo que, en su propia esencia, Dios les deja conocer mediante su voluntad, y en todo caso abarca un número siempre finito, aunque potencialmente indefinido, de quiddidades u objetos de intelección. (15) No es tampoco exclusiva,

por último, puesto que el intelecto de los bestos, dado que continúa siendo, esencialmente, un intelecto creado, se mantiene sujeto a la acción potencial que sobre ellos pueden ejercer las quiddidades creadas (16).

Y al fin, la teología "nuestra", la teología accesible al visador. Nuevamente, y con mayor razón, nos encontramos en ella lejos de aquella inmediatez sujeto-objeto que se detectaba claramente en el caso de la teología de Dios: el "medio" interpuesto en este caso no es ciertamente la visio bestifica, sino la misma Revelación, una Revelación que de otra parte reduce el campo objetivo de nuestro saber teológico al estricto marco de lo que en la Escritura se contiene y de lo que de la Escritura puede lógicamente inferir el exégeta racional (17). Es así que tal teología, no utilizando sino elementos conceptuales naturalmente accesibles, como objeto, a nuestra actual estructura mental, no puede ni con mucho aproximarse al ideal de saber total que se encuentra en el caso de la teología de Dios. Esta afirmación tiene, en la sistemática de Scoto, un alcance de excepción por lo que a su teoría del conocimiento se refiere: si, en efecto, en los supuestos de la theologia Dei y la teología bestorum el objeto del conocimiento no cambia de naturaleza objetual ni subjetual, estando en ambos casos constituido por la esencia de Dios en su propia singularidad, el mismo criterio no es en absoluto aplicable a la hipótesis del conocimiento que de Dios tenga el visador, porque en este estado de su esencia inmutable el entendimiento del hombre sólo puede conocer esencialmente por abstracción. Así, aunque "de derecho", por sí mismo, nuestro intelecto esté potencialmente dispuesto a asumir, sin modificación de su ser, la contemplación intuitiva de Dios en la

vida transterrenal (y por lo mismo el "sujeto" de nuestra teología no puede ser sino Dios), hoy por hoy (pro statu isto), el "objeto" a que nos orientamos es "Dios", sí, pero Dios concebido bajo una forma abstracta de pensar (19).

Es así que, en la teología de Scoto, el concepto de "ser-in finito", idea abstracta y común, se considera la más perfecta noción que el estado actual abstractivo de nuestra mente conviene (20), y en el que más perfectamente tocamos la esencia de Dios; ese concepto, sin embargo, añade nuestro autor, es doblemente imperfecto en realidad: de una parte, porque no contiene virtualmente la Teología; de otra, y en consecuencia, porque de su potencialidad es imposible deducir la totalidad de la Revelación (21). Todo ello quiere decir, en última instancia, que el alma en su actual condición está por principio imposibilitada de saber por sí misma que es capaz de intuición inteligible de Dios, y que por ende la evidencia que acompaña al saber teológico es la evidencia de un acto de fe, no la de una directa intuición como en el caso de los beatos enfrentados a Dios (22).

Es ahora el momento de volver a preguntar, como al inicio de este capítulo hicimos, qué estatuto científico corresponderá otorgar a este plural árbol del saber teológico. La respuesta de Scoto, apoyándose siempre en esa concepción aristotélica de la ciencia que antes transcribimos, se matizará remodelándose a cada una de las ramas que hemos delineado de aquél: así, por lo que respecta a la teología divina, o theologia in se, nuestro autor admitirá, como ya antes tuvimos ocasión genéricamente de señalar, que no puede en rigor hablarse respecto de ella de "ciencia", porque a la misma le falta la cuarta condición necesaria señalada por Aristóteles: el discurso silogístico.

(23) En efecto, las verdades todas cognoscibles por la mente de Dios lo son de hecho por el sólo y único acto de intelección que le es posible, en el que el mecanismo mental de la razón silogística, del encaadenamiento sucesivo de argumentos, está por definición excluido. Desde otro punto de vista, esta vez el objetual, es asimismo dudoso que en esta theologia in se se pueda propiamente hablar de "ciencia", dado que en su acervo se incluyen, como anteriormente también educimos, verdades contingentes, a las que la condición aristotélica de "necesidad en el objeto" no puede en verdad aplicarse (24).

Por lo que a la theologia bestorum respecta, ésta sí es propiamente, observa Scoto, una "ciencia" en lo que a la cuarta condición aristotélica se refiere (25): de lo cual, en definitiva, se deduce que a tenor de los principios hasta ahora sentados, la "ciencia" aristotélica es un tipo de saber más imperfecto e incompleto que el que se hará corresponder a la theologia in se. Lo cual no quiere decir que, en un segundo momento de la reflexión, no se discuta a este tipo de saber la calificación de científico por la misma razón de "inclusión de contingentes" que asimismo se esgrime en cualquiera de los grados que flanquean este nivel (26).

Por último, llegamos a la theologia nostra: ¿será ésta una ciencia? Evidentemente no, y en este caso por defecto de dos en las condiciones exigidas por Aristóteles: una, la necesidad del objeto (falta que comparte -insistimos- con cualquier otra teología posible) (27); otra, la evidencia de que carece: porque, en efecto, nuestra Theologia no se apoya en otra "certeza" que la que de la fe en la Palabra de Dios se deriva. Por ello, y ésta es la penúltima consecuencia que, por lo que al tema que comentamos respecta, extraigamos de la enseñanza de Scoto, así como la Theologia in se no es nunca para

nuestro autor una ciencia subalternada ni subalternante (28) (en el sentido de que ni toma sus principios de ninguna otra ciencia, ni ninguna otra depende de ella), tampoco la teología "nuestra" depende de la de Dios ni de la de los Bestos, por cuanto sus principios no los toma de la "visión", sino de la misma fe, de la cual el objeto formal quo es la autoridad divina, y no la luz de la gloria (29).

Este rechazo de la calificación de ciencia para el caso de la teología ¿supone acaso una desvalorización del contenido de su saber? Todo lo contrario: la teología, se nos recuerda insistentemente, no es saber, sino "sabiduría". No "ciencia", sino "certeza". Encontramos aquí una manifestación del espíritu escotista que, dentro del equilibrio entre tensiones que es la faceta más clara de su proceder, afirmando una supremacía del amor sobre el conocimiento, de la voluntad sobre el entender, de la simpatía comunicativa sobre la mera intelección, se traduce en este punto en un decidido predominio de la "sabiduría" sobre la mera ciencia, y que en otro lugar de su obra se transformará, como hemos de ver, en la supremacía de la esencia sobre el existir. En este momento de su discurso, la "ciencia" solemnizada por Aristóteles como el tope y el límite "natural" de la razón humana viene a quedar por lo mismo para Scoto indisolublemente ligada a la lamentable condición actual de la psique cognoscente. Nombrar "ciencia" es nombrar el tipo de saber inferior, rebajado, subalterno, que es imprescindible ejercer en el estado de visor, pero que habrá afortunadamente de dejar paso a otro tipo de conocimiento superior: es de air, el intuitivo, carente de discurso, instantáneo y actual que se nos prometió.

Lo que la Revelación propone, en efecto, es el dato funda-

mental de que, constituyendo el estado actual del hombre no la plenitud "natural" que los filósofos atribuyeron a la empírica situación que hubieron de conocer de sí y de sus semejantes, sino una simple estación en su camino de perfección, y una estación que reduce considerablemente la verdadera potencia de su "naturalidad", la clase de conocimiento que a esa condición transitoria y degradada corresponde debe ser siempre puesta en situación de inferioridad respecto al que se ejercerá en la verdadera condición natural del hombre. Por lo mismo, la Revelación ha venido para Scoto a indicar un ensanchamiento de los niveles de la racionalidad, de lo "natural", en un doble sentido opuesto al que los filósofos propusieron: si éstos, en efecto, hicieron de la situación actual del hombre su real y genuina condición natural, el cristiano, por una parte, rebaja la virtualidad que a ese estado actual debe concederse; de otra, amplía más allá de cualquier límite conocido por aquellos autores lo que a partir del Evangelio debe considerarse "natural", mas colocando el paradigma de esa nueva concepción de la "verdadera racionalidad" en la Patria transterrenal.

En relación al tema que comentamos, todo ello supone, como expusimos, que la sedicente ciencia perfecta aristotélica no es ya, en rigor, para Scoto, sino un pobre sustitutivo, necesario sin embargo pro statu isto, de lo que el saber ideal, modelado por la teología in se de Dios, ofrece y pide a nuestra mente inmortal. En otros términos, la negación del carácter de ciencia a la teología se traduce, para nuestro autor, en una apasionada defensa de la superioridad de un saber que, tal como textualmente anota Scoto, al estar basado en la "certeza" que proporciona la palabra de Dios, supera en "evidencia" lo que cualquier conclusión racional puede tener de garantía:

"In sequenti ponentur credibilia, in quibus ratio captivatur, quae tamen eo sunt Catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur" (30).

La Teología, en efecto, se configura así como un saber ciertamente no-científico, por lo mismo superior: un saber evidente, con evidencia intuitiva o de fe, y al mismo tiempo perpetuo (31). Es por ello que, en una fórmula final, Scoto habrá de dar a su saber teológico, sobre y contra la ciencia planteada por el Estagirita, la denominación definitiva de "sapiencia": sapientia que, a tenor de sus palabras, incluye en la perfección de una ciencia de lo contingente la evidencia, la necesidad y la certidumbre, y un objeto nobilísimo:

"Magis tamen proprie potest dici quod theologia est sapientia secundum se, quia de necessariis contentis in ea ipsa habet evidentiam et necessitatem et certitudinem, et obiectum perfectissimum et nobilissimum et altissimum. Quantum autem ad contingentia, habet evidentiam manifestam de contingentibus in se visis ut in obiecto theologico, et non habet evidentiam mendicantem ab aliis prioribus; unde notitia contingentium ut habetur in ea magis assimilatur intellectui principiorum quam scientiae conclusionum" (32)

Hay pues un principio general en Scoto de predominio del saber teológico sobre el filosófico estricto, predominio que en otra fase de su pensamiento se traduce y concreta en la serie particular de insuficiencias que su mente crítica descubrirá en el corpus pretendidamente omnisciente del saber de los filósofos. Es ésta, en verdad, una simple consecuencia metodológica de la postura general escotista ante la "filosofía" que desde el comienzo venimos dibujando: criticar



la filosofía desde la órbita teológica, reduciendo a sus justos límites un saber que es ciertamente válido en su esfera, pero cuyas precariedades han de ser puestas de relieve desde la información, desde los "conocimientos" de que, gratuitamente otorgados por un agente sobrenatural, goza el teólogo con plenitud de certeza. Pues si, en efecto, la clave de la primacía otorgada a la noción de "ciencia" era ese naturalismo empírico radicalmente convertido en eje de sus criterios por los filósofos de la razón, el nuevo "naturalismo sobrenatural", valga la paradoja, propuesto por la Revelación, ha de hacer resaltar las consecuencias erróneas o simplemente insuficientes que aquella opción fundamental de la filosofía racional acarrea en otras parcelas del conocer teórico o práctico.

Esa insuficiencia real de la filosofía, para Scoto, es palpable en primer término dentro de lo que pudiéramos denominar la vertiente práctica del saber; si algo, en efecto, interesa verdaderamente al cristiano, es el negocio capital de su vida, es decir, el destino eterno, la salvación o condenación; ahora bien: ese sedicente exhaustivo conocimiento "natural" facilitado, ejemplarmente, por el Filósofo, se ha mostrado incapaz de enseñar al hombre cuál es la ruta que debe seguir en su actuación si quiere resolver con saldo favorable ese problema nuclear; más aún: la filosofía ignora por completo esa misma historia de salvación, tanto en su aspecto colectivo como individual, y de ahí la práctica inutilidad que para el hombre personal tiene la ciencia de las conclusiones.

Para un agente que busca su fin por cognición, en efecto, le es necesario según Scoto en primer término el conocimiento distinto de ese fin (33); para nuestro autor, sin embargo, es un hecho pa-

tente que los filósofos no pudieron conocer cuál es el verdadero fin del hombre, puesto que operaban sobre los presupuestos de su estado actual y ese estado de viador imposibilita al hombre para conocer naturalmente la realidad de su fin propio; esta última proposición, en verdad, puede ser demostrada tanto históricamente, aduciendo que el Filósofo, de hecho, no lo conoció, como por la razón, habida cuenta de que, actualmente, ninguna sustancia nos manifiesta su fin sino por sus propios actos, y es asimismo cierto que ni conocemos ni experimentamos los visdores acto alguno que nos pueda proporcionar esa noción fundamental (34).

En segundo término, a un agente por cognición le es igualmente necesario saber a) de qué modo adquiriera tal fin, b) qué cosas son necesarias a tal fin, c) qué cosas son para lo mismo suficientes (35). Ahora bien, argumenta Scoto, el viador no puede naturalmente conocer ninguna de esas tres cosas; lo primero, porque la beatitud está sujeta a la voluntad de Dios que determina el mérito de los actos, y no a la necesidad objetiva que se liga a su intrínseca bondad; y ello no es naturalmente cognoscible, porque los filósofos (léase los árabes) lo habrían conocido, siendo así que justamente hicieron que las cosas inmediatas a Dios mantuvieran con El una relación de necesidad. Y este mismo argumento "por la contingencia" sirve también para evaluar la incognoscibilidad ex puris naturalibus de los dos restantes miembros de la proposición anterior de Duns Scoto (35).

Es por ello que lo que fundamentalmente objetará Scoto a la filosofía será, precisamente, que su carácter exclusivamente contemplativo de la verdad haya descuidado por completo la misión práctica que debió asumir. Ahora bien, es justamente una de las tesis es-

cotistas más comentadas por la crítica el carácter práctico que al saber teológico otorga explícitamente nuestro autor. Nuevamente, no encontramos en esta posición de pensamiento el menor atisbo de rebajamiento de ese saber, sino antes bien la promoción del mismo al máximo rango posible, el rango que le compete a la "sapiencia" que, frente a la esterilidad de la ciencia aristotélica, tiene un genuino valor para el hombre en lo que a su destino personal afecta (36).

Las verdades aportadas por la Revelación, por lo tanto, esas verdades que los principios no contienen, son en verdad las que al hombre propiamente importan. Sin embargo, no es solamente en este sentido limitador que se plantea la supremacía del saber teológico sobre la especulación racional: de hecho, y aproximándonos ya a lo que constituye la médula de nuestro trabajo interpretativo, la teología impregnará profundamente el esquema mismo de la metafísica laica, de la interpretación filosófica del Dogma, hasta hacer que sus propios criterios inspiren, transformándolas, las aportaciones mismas de la estricta teoría racional. El sentido de esa transformación es algo que desarrollaremos a casi todo lo largo de nuestra exposición; desde ahora mismo, sin embargo, podemos anticipar el ámbito a que esa transformación se extiende y el vector que adopta, refiriéndonos con Scoto a la modificación que, a partir de la Revelación, debe recibir la tradicional noción de "objeto del entendimiento".

En este punto, quizá, todas las vertientes de interpretación hasta aquí seguidas confluyen en una fórmula final; de este modo, hemos eludido a la raíz en que se apoya la pretensión filosófica de totalidad y suficiencia de su especulación: la atribución de "naturalidad" a lo que para el cristiano es sólo un estado de naturaleza lapsa en el hombre; en el tema del objeto del entendimiento, esa presuposi-

ción supone que, para el filósofo, únicamente son verdades accesibles al entendimiento las que el intelecto agente presenta al paciente a partir del fantasma de la sensibilidad; en otros términos, objeto natural del entendimiento es sólo lo que el propio Sto Tomás denominaría la quidditas rei materialis(37). De igual modo, y como justo corolario de lo antedicho, hemos mencionado la limitación inevitable que un saber exclusivamente basado en la luz natural del intelecto debe tener en su alcance: en este momento, la centralización del objeto natural del entendimiento en la fisicidad de las cosas sensibles, para Scoto, es pura y simplemente ignorar cuál es el verdadero ámbito a que nuestra mente está por naturaleza destinada y del que es plenamente capaz: el conocimiento intuitivo de realidades suprafísicas, supramateriales y carentes de dación a la sensibilidad (38).

Ambas vertientes de la interpretación, en definitiva, se traducen para Scoto en un profundo sentimiento de insatisfacción frente a la aportación oficialmente condenada de los filósofos. Estos, en efecto, llevados de su buscada sujeción a la actual condición del hombre, han estado su mente al conocimiento de la quiddidad que se encierra en la materialidad sensible de las cosas singulares, en la fisicidad; con ello, en consecuencia, han establecido una limitación de principio que no se adecua de hecho a las reales exigencias intelectivas planteadas por la Revelación. Si ésta, en efecto, ha de suponer algo en relación el esquema racional que clarifique y exprese conceptualmente su propio contenido de fe, es justamente el ampliar los límites estrechos del conocimiento actual hasta que alcancen su verdadera y real potencialidad de derecho, así como, de rechazo, la naturaleza misma de las entidades que de algún modo se ofrecen al entendimiento para ser conocidas. Lo primero supone, como es sabido, el rechazo de

de la tesis aristotélico-tomista que hace de la quidditas rei materia-  
lis el objeto natural de la mente, y su correlativa sustitución por  
 la teoría avicénica (39) de que el verdadero objeto natural que se  
 busca no puede consistir sino en la idea generalísima de "ser", noción  
 que por principio abarca todo cuanto "es", a nivel tanto esencial co-  
 mo existencial, en el grado, orden, género y modo que sea.

Lo segundo produce una inflexión radical en el concepto que  
 de ese mismo "ser", entendido como "entidad", haya de tener el filóso-  
 fo de la Revelación: pues ese ser, en efecto, ya no será el ser-físico  
 de que hablan Aristóteles y Sto Tomás, sino precisamente el ser neu-  
 tro e indiferente a lo material y lo espiritual, lo universal y lo par-  
 ticular, capaz por lo mismo de abarcar en su seno las entidades espi-  
 rituales que constituyen el patrimonio de la contemplación beata(40).

Con ello, creemos haber tocado el fondo de las razones por  
 las que, una vez establecida la necesidad de elaborar una filosofía ra-  
 cional del Dogma, Scotus muestra su rechazo hacia la generalidad de los  
 modelos hasta él contruídos con tal finalidad. En los capítulos ante-  
 riores hemos señalado la simultánea exigencia de transcendencia e i-  
 dentidad entre Dios y su creación como el legado primordial que el in-  
 térprete propone la Revelación. Como entonces apuntamos, en el esque-  
 ma de Scotus esa exigencia conceptual vendrá a ser atendida por las no-  
 ciones de univocidad y diferencia formal, y más todavía por la paradó-  
 jica formulación de un fundamento, la idea de "ser", que simultánea-  
 mente desuna y una infinitamente los dos términos básicos de la bipo-  
 laridad, Dios y la finitud. Cuando de ese tema nos ocupemos, veremos  
 que la posición de Scotus se despliega directamente en contra de las  
 dos grandes aportaciones filosófico-teológicas que él hubo de conocer,

es decir la solución analógica de Sto Tomás y el equivocismo de la teología negativa en general. Nuevamente entonces, será el rechazo de esas racionalizaciones a sus ojos insuficientes el motor fundamental que a Scoto lleve a la radicalidad y novedad de su especulación. En este caso que ahora comentamos, el proceso de su pensamiento se nos antoja igualmente explicable por un mecanismo psicológico parangonable al anterior: frente a la exigencia que la Revelación plantea en orden tanto al verdadero nivel supraterráneo de los objetos propios de nuestra mente como a la real naturaleza de los objetos de ese conocimiento, la filosofía no ha sabido responder condignamente al reto teológico; Aristóteles, tanto como sus discípulos, han construido en la intención de nuestro autor no una verdadera meta-física, sino una pura "física"(41), un saber atado y constricto a lo material, incapaz por lo mismo de atender la tensión especulativa requerida por lo suprasensible que se reveló.

Es por ello que, cuando Scoto acometa por su parte esa tarea de racionalización que en su sentir nadie hasta él ha cumplido en plenitud, los elementos aportados por sus coetáneos no representen nunca para Scoto un valor absoluto, sino antes bien una aportación a trascender. El sentido de esa obligada transcendencia ha sido, en cierta medida, preludiado: se tratará de, frente a las concepciones meramente "físicas" esgrimidas por Aristóteles y la filosofía, incluso la teológica, que sigue sus huellas, plantear por fin una real meta-física, que ante la pura materialidad del objeto de la especulación plantee más allá de él, y como su fundamento, la "neutralidad" indiferente y máximamente flexible de la noción, a la que dedicaremos más de un comentario, de "esencia pura"; que frente a la fisicidad del ámbito

conceptual de la mente visadora, coloque como genuino objeto de su virtualidad la idea, concebida en su sentido de neutralidad y pureza absoluta, de "ser".

Es pues una renovación filosófica, en buena medida radical, la que nuestro teólogo propone; como es de sobre sabido, su temprana muerte hubo de dejar incesado un proyecto del que hoy no podemos, en rigor, sino apuntar las líneas maestras, las tendencias de pensamiento que Scoto presumiblemente habría de seguir si su esfuerzo hubiese alcanzado la culminación. Ahora bien, por lo mismo esa pura vectorialidad de pensamiento que él hoy tenemos, en realidad, nos obliga a nuestro entender a dar ahora un quiebro en la marcha de nuestra argumentación. Planteada como confiamos que esté la finalidad que Scoto se propone, la alusión que reiteradamente hacemos a la parcialidad que él mismo hubo de atribuir a las aportaciones de sus coetáneos le llevaron, posiblemente, a plantear su especulación con un nivel radicalmente original, autónomo y puro; pues en efecto ese ideal de repensar cada posición, de "comenzar desde el principio" e fundamentar, condujo a Duns Scoto a buscar las nuevas bases de su pensamiento más allá de los marcos establecidos por sus coetáneos, hacia las posiciones fundamentales de pensamiento que en su carácter supratemporal y suprasistemático alimentan una vez y otra, en muy diversos campos de la especulación, los mecanismos conceptuales básicos a que los grandes sistemas responden por lo general.

Por ello nos corresponde ahora, con carácter previo a la determinación de la tendencia mental básica que Scoto hubo en su intento de seguir, establecer una clasificación provisoria de los grandes tipos pensamiento racional. Lo que constituye el objeto de la segunda parte de nuestro trabajo.

NOTAS

- (1) Op. Ox. Prol. pars 1 q, un. n. 5 Ted. Vat. T. I p. 4)
- (2) Ibd.
- (3) Op. Ox. Prol. pars 4<sup>a</sup>, qq. 1-2 n. 208 (ed. Vat. T. I, p. 141).-Y en Rep. Per. Prol q. 1 n. 4: "Prima conditio...quod est cognitio certa...Secunda conditio,...quod sit veri necessarii...Tertia conditio, quod (verum scitum) natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente...Quarta conditio est, quod sit notitia evidentiae posterioris causata a priore per discursum syllogisticum".-Las mismas cuatro condiciones se especifican en Lectura Prima, prol. n. 107 (ed. Vat. T. XVI p. 39): "Scientia est cognitio certa, de necessariis, habita per causam et evidentiam obiecti et per applicationem causae ad effectum". Vid: Edward D. O'CONNOR, CSC: "The Scientific character of theology according to Duns Scotus" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Septembris 1966 celebrati) vol III: Problemata Theologica, pp. 3-51.- PP. 3-4: "In his conception of theology, Duns Scotus belongs to the common tradition of high mediaeval scholasticism, which applied Aristotle's theory of science to the case of Christian theology(...)Aristotle viewed science as a system of conclusions drawn from self-evident first principles by logical deduction. Scotus adopted this view..."
- (4) Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3 h. 132 (ed. Vat. T. I p. 91)
- (5) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3 n. 150 (ed. Vat. T. I. p. 101)
- (6) Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. n. 57 (ed. Vat. T. I p. 35)
- (7) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3 nn 142-143 (ed. Vat. T. I pp. 96-97). Vid E. D. O'CONNOR: Op., cit. pp. 5 y ss: "His thought is characterized by the view that among the various particular subjects with which a



given science may deal, there is one which is primary(...)(p.6) Scotus defined even the primary subject of a science by the fact that all the truths of the science are contained in it virtually (...). Therefore, the entire science reduces to the complete, explicit and logically connected knowledge of a single essence(...). Scotus recognizes that there are also secondary subjects in a science; however, these will always be either parts of the primary (p. 7) subject or in some way attributed to it (or to its parts). Hence, they do not alter the fact that the entire science is about its primary subject, which is a simple essence, and that the science consists in the deduction of implications from this essence(...)(p.15). But the primary object of the science is also the measure of the entire science, and contains all the perfection of the science virtually in itself".- Vid: Rep. Per. Prol. q. 1 n. 8: "Sed si inter alia multa, ad quae se extendit habitus, sit aliquod unum quod solum virtualiter contineat habitum et sit mensura eius et primo terminans actum eius, illud poneretur habitum adaequatum. Ita est in scientiis: non enim quodlibet quod consideratur in scientia, est virtualiter continens ipsam, vel mensuram eius, vel primo terminans, sed aliquod unum, ad cuius rationem stat ultimate resolutio omnium principiorum et conclusionum".- Lectura Prima, Prol. n. 71 (ed. Vat. T. XVI, p. 28): "Conclusiones virtualiter continentur in principiis et principiis in subiecto; igitur et totus habitus virtualiter".- Rep. Per. Prol. q. 1 n. 5: "Illud ergo dicitur primum subiectum scientiae quod primo continet in se virtualiter notitiam pertinentem ad scientiam".- Lect. Prima Prol. n. 66 (ed. Vat. T. XVI, p. 26): "Primum subiectum cuiuscumque habitus est illud quod primo continet virtualiter illum habitum et quae requiruntur ad illum habitum". Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3, n. 145 (ed. Vat. T. I p. 98): "Ille habitus quid dicitur scientiae est species intelligibilis primi obiecti; ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quidditas cuius est species".- Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3, n. 172 (ed. Vat. T. I p. 115): "...quia ad nullam scientiam pertinet per se aliqua veritas nisi sit de subiecto primo eius, vel parte eius subiectiva vel integrali vel essentiali, vel de aliquo essentialiter attributo ad ipsum subiectum".-

(8) Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. 63 (ed. Vat. T. I p. 38).- El texto continúa (nn 64-65, pp. 39-40): "Quod si ipsum agens causaret perfectam notitiam illorum veritatum qualem obiectum in se cognitum cau-

sseret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; pro quanto imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa. Ita in proposito. Nam revelans hanc 'Deus est trinus' causat in mente aliquam notitiam huius veritatis, licet obscuram, quia de obiecto sub ratione propria non cognito, quod obiectum si esset sic cognitum, notum esset causare perfectam et claram notitiam illius veritatis. Pro quanto ergo est haec notitia obscura et in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clare notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplens vicem alicuius obiecti;...igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aliquammodo vicem obiecti supernaturalis. Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Iuta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum licet non e converso) Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habestur, quia naturaliter haberi non potest".-Valgan estos textos como epoyatura de lo que anteriormente a la inclusión del texto de Scoto señalamos en el nuestro.

(9) Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3, n. 200 (ed. Vat. T. I, p. 135): "Ideo dico aliter, quod theologia divina est de omnibus cognoscibilibus..."

(10) Ibd.: "...quia obiectum primum theologiae suae facit omnia alia actu cognita in intellectu eius, ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo, et in secundo signo naturae quidditates continentes veritates virtualiter proprias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quidditatibus, sibi notae; non est ordo secundus ad tertium secundum causalitatem, quasi istae quidditates aliquid causarent in intellectu eius, sed tantum est ordo effectuum ordinatum respectu eiusdem causae, puta quia essentia sua quasi prius natura causat istas quidditates notas quam veritates de eis sunt notae". (...) (p. 136): "Essentia Dei in intellectu suo facit

veritates illas, in illis contentis, notas intellectui illi; tamen illae quidditates nullam habent virtutem respectu intellectus Dei immutandi, quia intellectus Dei non est natus perfici ab illis quidditatibus, quia est infinitus, et illae quidditates sunt finitae, et infinitum a finito nullo modo perficitur".

- (11) Op. Ox. loc. cit. n. 201, p. 136: "Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem theologicam, quia tantum virtute primi obiecti theologici actuantis intellectum eius, ita quod theologia Dei non tantum est de omnibus, sed etiam est omnis cognitio possibilis Deo de eis, et absolute ipsa est de quocumque est omnis cognitio non includens ex se aliquam imperfectionem, quia ipse sola de quocumque cognoscibili non includit limitationem; quae libet autem alia, quia est a causa limitata, necessario includit limitationem".
- (12) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3, n. 167 (ed. Vat. T. Ip. 109): "Concedo igitur quartum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali"; Loc. cit. n. 170 (p. 113): "Totius igitur theologiae in se, et Dei, et beatorum, primum subiectum est essentia ut haec, cuius visio a beatis est sicut in metaphysica cognitio entis".
- (13) Vid nota anterior, in fine.
- (14) Ibd.: "...et ideo beata visio non est theologica, sed est quasi perfecta incompleta apprehensio subiecti, praecedens naturaliter scientiam".
- (15) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3, nn. 202-203 (ed. Vat. T. I, pp. 136-7): "Theologia igitur beatorum de quibuscumque creatis non est omnis cognitio de eis possibilis tali intellectui. Sed dubium est an sit de omnibus, licet aliqua alia sit de quibusdam cognoscibilibus. Hic distinguendum est de theologia in se, ut est habitus

perficiens intellectum creatum beatorum. Primo modo est de omnibus scibilibus, quia omnia illa sunt nata sciri virtute primi obiecti thelogici; secundo modo, dico quod possibile est eam esse de quocumque, quia de omnibus scibilibus, quia scibilia illa omnia non sunt infinita. De facto autem non habet limitationem nisi ex voluntate Dei ostendentis aliquid in essentia sua; et ideo actualiter theologia eorum est de tot quot Deus volentem ostendit eis in essentia sua".

- (16) Op. Ox. loc. cit. n. 202, p. 136: "Sed de intellectis creatis beatorum aliter est, quia intellectus eorum nati sunt immutari a quidditatibus creatis ad cognitionem veritatum inclusarum in eis; et ideo praeter istam theologicam veritatem, quam habent de illis quidditatibus ut ostensis in essentia Dei, possunt habere cognitionem naturalem de eisdem propriis motione earum".
- (17) Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3, n. 204 (ed. Vat. T. I pp. 137-8): "De theologiae nostrae dico quod ipsa non est actualiter omnium, quia sicut theologiae beatorum habet terminum, ita et nostra, ex voluntate Dei revelantis. Terminus autem praefixus a voluntate divina, quantum ad revelationem generalem, est illorum quae sunt in Scriptura divina, quia sicut habetur in Apocalypsi cap. ultimo - 'qui apposuerit ad haec, apponet ei Deus plagas quae apponuntur in libro isto'. Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis". Vid: P. E. M. BUYTAERT, OFM: "Circa doctrinam Duns Scoti de Traditione et de scripturae sufficientia adnotationes" in Antonia-num, 1965, pp. 346-362, p. 358: "Imprimis ergo textus scripturistici, quibus ad comprobendam vel improbandam Scripturae sufficientiam doctrinalem Scotus utitur, inspiciendi sunt. In Ordinationis Prologi parte tertia, de obiecto theologiae disserens, Duns Scotus docet quod voluntas Dei revelantis terminus imposuit theologiae, et consequenter quod theologia tantummodo ea quae reuelatae sunt considerare debet et potest".-
- (18) Op. Ox. loc. cit. n. 205, p. 138: "De theologia nostrae dico quod non potest esse de omnibus, tum propter defectum intellectus nostri, non potentis concipere in speciali multas quidditates - reuelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum

termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis, - tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest stare cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata".

- (19) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3, n. 168 (ed. Vat. T. I pp. 111-112):  
 "Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem est quod primum subiectum theologiae in se".
- (20) Op. Ox. loc. cit. p. 111: "Igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum...". Vid: E. GILSON: "Les maîtres positions de Duns Scot d'après le Prologue de l'Ordinatio" en Antonienum, 1953, pp. 6-18; p. 11: "Du même coup, et c'est notre deuxième conséquence, Duns Scot s'engageait à trouver pour notre théologie un objet dont la connaissance positive fût possible, et, par contre-coup, à concevoir l'objet de la métaphysique et l'intellect du métaphysicien de telle manière qu'une connaissance positive de cet objet nous fût accessible. C'est ce qu'il fait en posant l'ens infinitum comme objet de notre théologie, non en ce sens que toute notre théologie puisse se déduire de cette notion, mais que tout en elle s'y rapporte". - Fr. D. BAIER, OFM: "Scotistic Theology" en The Franciscan Educational Conference, III, 1921, pp. 115-149; p. 120: "Scotus ad most Scotists regard radical or fundamental infinity to be that which constitutes the being of God and distinguishes Him from every other thing. Being is divided primarily into finite and infinite being. Infinity itself is either radical or formal; formally it is only a mode of being, but radically it is the essential being of God, and distinguishes God from finite being...". - Orlando TODISCO: "Dio 'ut ens infinitum' e 'ut haec essentia' oggetto primo della teologia scotista" en Studia Scholastico-Scotistica, Op. cit. vol 5: "Deus et Homo ad mentem I. D. Scoti", pp. 609-625. - P. 624, concl. c): "In conseguenza, sembrano nel vero sia quelli che identificano l'oggetto della teologia con l'ente infinito, sia

quelli che l'identificano con Dio 'ut haec essentia': i primi sottolineano l'aspetto razionale dei misteri sovranaturali, o meglio l'opera di sistematizzazione teologica dell'implesso rivelato; i secondi sottolineano l'autentica sorgente delle verità scritturali, la cui concettualizzazione trascende, in ogni caso, tutte le categorie umane".

- (21) Op. Ox. Ibd: "...quod tamen neutram praedictam condicionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum(...)(p. 112)"Cum igitur arguis: 'ergo non est primum obiectum nostri habitus', respondeo: verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur". Es por esta especial deficiencia de la noción de "ser-infinito", pese a su superior perfección, que nunca se subyugará bastante la dependencia que nuestro intelecto mantiene, en punto a saber revelado, respecto a la libertad-voluntad de Dios: "Der Theologie hat also ihren Existenzgrund in der Freiheit Gottes, in der voluntas Dei revelantis, in dem Willen Gottes, der sich in vollkommener Freiheit dem Menschen geoffenbart hat. Daraus zieht nun Skotus eine neue Folgerung die den Charakter einer heroischen Theologie kennzeichnet". (T. SOIRON, OFM: "Duns Skotus, der Lehrer einer heroischen Philosophie und Theologie" en Wissenschaft und Weisheit, 1936 pp. 241-268, p. 259.-

- (22) Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3, n. 206 (ed. Vat. T. I p. 139): "Et ista forte est ratio quare non possumus scire de intellectu creato quod ordinatur ad hunc finem ut hic est, quia non possumus cognoscere respectum fundatum in natura intellectuali ad istam essentiam tamquam ad proprium finem, quia nec extremum ad quod est respectus, et ideo nec rationem imaginis respectu istius naturae in se, sicut sancti loquuntur de imagine".

- (23) Op. Ox. Prol pars 4, q. 1-2, n. 208 (ed. Vat. T. I pp. 141-2): "Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem, et etiam potentialitatem intellectus recipientis. Ergo theologia in se non est scientia quantum ad ultimam condicionem scientiae; sed quantum ad alias tres condiciones est scientia in se et in intellectu divino".

(24) Op. Ox. Prol pars 4 q. 1-2, n. 210 (ed Vat. T. Ip. 144): "Sed dubium est in ista quæstione, quia ad theologiam pertinent contingentia sicut et necessaria. Quod patet de theologia nostra, quia omnes articuli de incarnatione sunt de contingentibus, in theologia etiam bestorum, quia omnia cognoscibilia de Deo in respectu ad creaturas extra sunt de contingentibus. De contingentibus autem non videtur posse esse scientia, patet ex definitione scientiæ; igitur videtur quod theologia tota ut extendit se ad omnia illa contenta non possit habere rationem scientiæ, sive cum discursu sive non." (s. nuestro) La cuestión, sin embargo, trasluce en general una cierta vacilación por parte de Scoto en el tratamiento; si las condiciones cuarta, por lo que a la teología divina se refiere, y tercera, en relación a la teología nuestra, no ofrecen duda a su mente, la condición de la "necesidad", enfrentada como está a las verdades teológicas contingentes, no pudo encontrar, creemos, una solución rotunda en su obra. A nuestro entender, Scoto trató de equiparar la noción aristotélica de "necesidad", por lo que a sus efectos se refiere, con la de "permanencia del objeto" (vid nota 31), que es un carácter que obviamente tienen en la mente de Dios incluso las verdades contingentes.

(25) Op. Ox. Prol. pars 4, q. 1-2 n. 209 (ed. Vat. T. I p. 143): "Hoc potest concedi, videlicet quod bestus vere potest habere scientiam theologicam quantum ad omnes condiciones scientiæ, quia omnes condiciones scientiæ vere concurrunt in cognitione eius".

(26) Vid nota 24

(27) Vid nota 24

(28) Op. Ox. Prol pars 4 q. 1-2 n. 214 (ed Vat. T. I p. 146): "Ad secundam quæstionem dico quod hæc scientia nulli subalternatur, quia licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicæ, nulla tamen principia accipit a metaphysica, quia nulla passio theologica demonstrabilis est in ea per principia entis vel per rationem sumptam ex ratione entis. Nec etiam ipse sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quælibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliquæ principia immediata naturaliter nota".

(29) P. A-M VELLICO, OFM: "De charactere scientifico sacrae theologiae apud Doctorem Subtilem" en *Antonianum*, XVI, 1941, pp. 3-31; p.29: "Theologia nostra non subalternatur scientiae Dei et bestorum, quia scientia nostra theologica sua principia accipit non ex visione Dei et bestorum, sed ex ipsa fide, cuius obiectum formale quo est divina auctoritas, non autem lumen gloriae". S. BELMOND: "Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de l'habitus fidei" selon J. D. Scot" en *La France Franciscaine*, XV, 1932, pp. 265-275; p. 274: "...pour Scot, l'acte de foi n'est pas l'adhésion de l'entendement à une vérité surnaturellement manifestée, dont la connaissance serait naturellement acquise par le recours aux motifs de crédibilité et à la règle de la foi...Mais, surnaturel dans sa cause et dans son objet tant matériel que formel, il est l'adhésion spontanée à une vérité révélée proposée par l'Eglise, sous la poussée inconsciente, mais directe, positive, et formelle, de l'Esprit Saint".- P. F. SCHWENDINGER, OFM: "De analysi fidei iuxta Ioannem D. Scotum" en *Antonianum*, 1931, pp.417-440; p. 433: "Obiectum immediatum fidei est aequaliter quaelibet veritas revelata; ordo tamen habetur inter veritates ita, ut omnes veritates sint de ipso Deo ut obiecto primario et formali(...) Assensus supernaturalis fidei in veritates revelatas producit ab intellectu vi solius habitus infusi, nullo modo vero ex motivo fidei acquisite naturaliter agnito".-

(30) *De Primo Principio*, c. 4 concl.Xa, in fine (ed. B. A. G. p.706)

(31) *Op. Ox. Prol* p. 4 q. 1-2, n. 211 (ed. Vat T. I pp 144-5): "Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, hæc est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quæ requirit necessitatem obiecti. Sed contingens ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiam, perpetuam. Hoc patet, quia omnia contingens theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium(...) Igitur contingens ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita".



- (32) Op. Ox. loc. cit. n. 213 (p. 146). - Vid: P. Aegidius MAGRINI: "Ioan-  
nis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura" en Anto-  
nium, 1952, pp 39-74; 297-332; 499-530. - P. 528: "Ex hoc relu-  
cet quem longe doctrina nostri Doctoris de facto recedat sive a  
doctrina omnino negativa communiter... falso adscripta, sive a sen-  
tentia eorum qui, recentissimis hisce temporibus, vellent theolo-  
giam reducere ad simplicem et exclusivam traditionis fontium in-  
vestigationem, quasi non esset etiam instrumentum aptum et nece-  
ssarium ad conclusiones deducendas seu ad veritates virtualiter  
in revelatione contentas declarandas... sicut eliciuntur conclusio-  
nes a principiis". - Pp 527-8: "Theologia non potest dici scientia  
autonoma, seu a quocumque alia scientia independens in cognitione  
suum principiorum, secundum strictam scientiae aristotelicam no-  
tionem, ad modum subalternatarum scientiarum naturalium, quia theo-  
logia praeter analogiam vel similitudinem in sua procedendi ratio-  
ne nihil commune habet cum scientiis istis(...) Ex hac solutione  
negativa, minime tamen praesumendum est vel sic et simpliciter as-  
serendum Doctorem Subtilem negasse theologiam esse scientiam...  
negat ipsam scientiam esse secundum strictam scientiae notionem,  
et cum... theologia docet theologiam esse scientiam veram, si com-  
muniter et large sumatur scientiae nomen". - P. Marcelli MORELLI:  
"In qual senso la teologia sia scienza secondo la mente del Dott.  
Sottile" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 288-311; pp 310-  
311: "Scoto invece nega che la Teologia sia scienza propriamente  
detta, perché -secondo lo Stagirita... mentre la Teologia nostra,  
per lo Scoto, non si subalterna a nessuna scienza superiore, né,  
comme s'ammette da tutti i cattolici, ha i principi rivelati e-  
videnti ex terminis. Che si per scienza non s'intende quel che in-  
tende lo Stagirita, e si voglia intendere invece un complesso di  
conclusioni dedotte con rigoroso discorso... da principii certi  
e ammessi fermisimamente (quali sono i principii rivelati), in  
questo senso anche la Teologia nostra è vera scienza". - En la "A-  
brevisación" que del Opus Oxoniense hiciera Rogerio ANGELICUS (Vid:  
G. MOH. V: "The Abbreviation of the Oxoniense of Scotus by Rogerius  
Anglicus" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 218-225) encontra-  
mos la siguiente frase concordante (ed. cit. p. 223): "Potest ta-  
men dici (Theologia) scientia prout scientia distinguitur contra  
opinionem et suspicionem prout accipitur 6 Ethicorum".

- (33) Op. Ox. Prol. pars 1 q. un n. 13 (ed. Vat. T I p. 9): "Primo sic:  
omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio

sui finis. Hanc probo, quia omne agens propter finem agit ex appetitu finis; omne per se agens agit propter finem; igitur omne per se agens suo modo appetit finem. Igitur sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem -quod etiam est per se agens, ex II Physi-  
corum- necessarius est appetitus sui finis propter quem debet agere".

- (34) Op. Ox. loc. cit., nn 14-15 (pp. 10-11): "Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis. Minor patet: primo, quia Philosophus sequens naturalem rationem aut ponit felicitatem esse perfectam in cognitione acquisite substantiarum separatarum, sicut videtur velle I et X Ethicorum, aut si non determinat asserat illam esse supremam perfectionem nobis possibilem, aliam ratione naturali non concludit, ita quod soli naturali rationi innitendo vel errabit circa finem in particulari vel dubius remanebit... Secundo probatur eadem minor per rationem, quia nullius substantiae finis proprius cognoscitur a nobis nisi ex actibus eius nobis manifestis ex quibus ostenditur quod talis finis sit conveniens tali naturae; nullos actus experimur nec cognoscimus inesse nostrae naturae pro statu isto ex quibus cognoscamus visionem substantiarum separatarum esse convenientem nobis; igitur non possumus naturaliter cognoscere distincte quod ille finis sit conveniens naturae nostrae".- P. A-M VELLICO: "De regula fidei iuxta Ioannis Duns Scoti doctrinam" en Antonienum 1935, pp.10-36; p. 20: "Scriptura itaque clare homini viatori finem suum ultimum ostendit, unde ex divinis scriptis bene cognoscere potest quod sibi perveniendum est ex Dei bonitate et misericordia".-P. VIGNAUX: "Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot" en La France française, XIX, 1936, pp. 209-225; p. 215: "Là même où Aristote trouve une nécessité de la nature humaine, Duns Scot ne voit qu'un état de cette nature, présentement empêchée de se réaliser pleinement et de se connaître en propre. Le pro statu isto apparaît ici avec tout son sens: nous nous situons entre Adam avant la chute et les bienheureux, après la résurrection. Seule, la raison est limitée à l'expérience de l'humanité donnée. La Foi lui révèle qu'il s'agit d'une humanité déchue, donc d'une nature empêchée..."

- (35) Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. nn 17-18 (ed. Vat. t. I pp.12-13): "Omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est cognitio quomodo

et quoliter acquiratur talis finis; et etiam necessaria est cognitio omnium quae sunt ad illum finem necessaria; et tertio necessaria est cognitio quod omnia ille sufficiunt ad talem finem(...). Sed haec tria non potest viator naturali ratione cognoscere. Probatio de primo, quia beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus exceptat tamquam digna tali praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante. Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia hic etiam errabant philosophi, ponentes omnia quae sunt a Deo immediate esse ab eo necessario. Saltem alia duo membra sunt manifesta: non enim potest sciri naturali ratione acceptatio voluntatis divinae utpote tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna, et quod etiam illa sufficient; dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet; igitur etc". P. A-M VELLICO: *Ibd*: "Sed ut homo suum ad supremum finem perveniat, non sufficit ut eundem finem cognoscat, sed scire etiam debet media apte ad finem suum assequendum. Haec autem media apertis verbis indicantur in Scriptura, nam in sancto Evangelio legimus Christum clare affirmasse ad vitam aeternam obtinendam necessariam esse mandatorum divinatorum observantiam".-Vid: A.B. WOLTER: "Duns Scotus of the Necessity of Revealed Knowledge" en *Franciscan Studies*, XI, 1951, pp. 231-239.

- (36) *Op. Ox.* Prol pars 5 q. 1-2, n 314 (ed Vet t I p. 207): "Ad quaestionem ergo respondeo quod cum actus voluntatis elicited sit verissime praxis, etiam si non concomitetur aliquis actus imperatus (ut patet ex articulo primo), et extensio cognitionis practicae consistat in conformitate ad praxim et prioritatem aptitudinali (patet hoc ex secundo), sequitur quod illa est practica cognitio quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae et naturaliter prior ipsa; sed tota theologia necessaria intellectui creato est sic conformis actui voluntatis creatae et prior eo; igitur etc (...)(p. 208) Confirmatur ista ratio, quia cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sunt principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae".-C. BERUBE: "Dialogue of Duns Scotus with Modern Culture" en *Collectanea Franciscana*, XLV, 1975, pp. 359-367; p. 365: "Theology is a practical science, because it is a knowledge of truths which are, by their own objects, apt to be a norm of rectitude for the will and for the will, by its very nature, finds in this cognition its immediate

norm of rectitude". Vid: Edwin AUWEILER: "The bearing of Scotistic Doctrines on practical theology" en The Franciscan Educational Conference, III, 1921 pp. 150-179.- Marcello MORELLI: "Se la teologia sia una scienza pratica" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 66-79; p. 75: "...il Sottile nega che la teologia sia insieme scienza speculativa e pratica...l'essere speculativo e l'essere pratico, per il Dottore, sono termini contraddittori come il si e il no(...)la praticità d'una scienza non è una semplice estensione di principii speculativi alla pratica, ma una qualità inerente all'oggetto della scienza, il quale è essenzialmente pratico, in quanto capace di regolare la volontà nella estrinsecazione dei suoi atti. Si è ammesso è evidente che la scienza teologica, avendo per oggetto Dio...ed essendo Dio, sotto questo rispetto, fonte dell'etica, essa, la scienza teologica, dev'essere esclusivamente pratica..."- Que la tesis escotista en cuestión no era precisamente innovadora ha sido demostrado por L. ASMOROS: "La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto" en Arch. d'histoire doctrinale et litt. du M. Age (IX) 1934, pp. 261-304; p. 262: "La escuela franciscana, nacida en el ambiente agustiniano de París y Oxford, en esta cuestión, como en tantas otras, sigue fiel a la tradición. En todo el tiempo que dura la escolástica, para los maestros franciscanos en general, la teología seguirá siendo la ciencia enderezada a la perfección del hombre...a la unión del alma con Dios por medio del amor. Si Escoto insiste en el carácter práctico de esta ciencia...no hace más que desarrollar, acrecer y transmitir el patrimonio doctrinal que le habían legado sus hermanos en religión que le precedieron".- D. E. IRIARTE DE PUYAJ: "La Teología como Ciencia en Juan Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, op. cit, vol 5: "Deus et Homo ad mentem I. D. Scoti", pp. 653-660.- P. 660: "Aquí llegamos al aspecto más renovador del pensamiento de Escoto: la teología como ciencia práctica. Se entronca con la tradición agustiniana, pero da una respuesta singular al problema sobre el conocimiento del bien absoluto. Este no puede ser conocido perfectamente en forma especulativa por nosotros, ni por creature algunas. Sólo en Dios la teología es ciencia especulativa, pues no hay un saber que sirve de regla a sus actos".

69-70: "In ista questione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto. Triplex autem est potentia cognitiva: quaedam omnino separata a materia et in essendo et in operando, ut intellectus separatus; alia coniuncta materiae et in essendo et in operando, ut potentia organica, quae perficit materiam in essendo et non operatur nisi mediante organo, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo; alia est coniuncta materiae in essendo solum, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster. Istis autem correspondent absolute obiecta proportionata: nam potentiae omnino separatae, scilicet primae potentiae, correspondere debet quidditas omnino separata a materia; secundae, singulare omnino materiale; igitur tertiae correspondet quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscibilis non est ut in materia singulari".

(38) Op. Ox. loc. cit. nn 113-114 (pp. 70-71): "Contra: istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto. Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, -contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam. Confirmatur ratio, quia cum potentia, in primo signo naturae in quo est potentia, habeat tale obiectum primum, per nihil posterius natura praesupponens rationem potentiae potest fieri aliud obiectum primum eius. Omnis autem habitus naturaliter praesupponit potentiam".

(39) Quodl. a. 14, n. 13 (ed B.A.C. p. 514): "Contra ista arguitur quod ens, non tantum limitatum, sed illimitatum, sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati; et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet, per actionem causae naturaliter agentis attingibile. Et arguitur primo sic: Eiusdem obiecti primi, excepti secundum suam totam indifferentiam, ad potentiam quam primo respicit, acceptam secundum suam

totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter. Nunc autem, ens illimitatum movet naturaliter aliquem intellectum, ut divinum; igitur simili modo movet quemlibet intellectum. Alia est minor ista: Aliquod ens movet naturaliter intellectum causatum, et sequitur: igitur quodlibet simili modo movebit".- Ahora bien, es para Scotto una cuestión de principio que si Avicena alcanzó esa idea de "ser" concebido en la pureza de su neutralidad, fué debido a su creencia religiosa, y no a su saber racional: "Ad aliud negandum est illud quod assumitur, scilicet quod naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilis et insensibilis, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam - quae fuit secta Machometi - philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona sectae suae... Non sic Aristoteles; sed secundum ipsum, primum obiectum intellectus nostri est vel videtur esse quidditas sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori; et haec est quidditas abstractibilis a sensibilibus" (Op. Ox. Prol pars 1 q. un n. 33(ed Vet. t. I pp. 19-20)


- (40) E. GILSON: J. Duns Scot Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, p. 256: "Historiquement, il s'agit une fois de plus de choisir entre Avicenne et Averroès. Philosophiquement, il faut choisir entre le physicisme et le métaphysicisme, c'est-à-dire décider une fois pour toutes si la science métaphysique possède ou non un objet propre, et se distingue ou non de la physique. De ce point de vue, l'existence même de la métaphysique comme science distincte est en jeu. Théologiquement, il faut choisir entre s'appuyer, comme fait Thomas d'Aquin, sur une métaphysique de l'abstraction première à partir du sensible, ou, comme fait Duns Scot, sur une métaphysique de l'abstraction ultime... ce qui revient, de son point de vue, à prolonger plutôt la technique d'Averroès ou plutôt la technique d'Avicenne".

- (41) M. OROMI: "Introducción General" a las Obras del Dr. Sutil J. Duns Escoto B. A. C. 1960, p. 17: "Por otra parte, la mente del teólogo, siendo la misma que la del filósofo, se verá obligada a expresar los datos de la Revelación en conceptos humanos, no cualesquiera, sino sólo en conceptos humanos depurados, por la razón, de todo lastre del mundo físico, que fué el objeto propio

de los filósofos del Perí físeos". Esta interpretación de la obra de Scoto como el intento generalizado de transcender las categorías conceptuales meramente "físicas" de Aristóteles y Sto Tomás, con vistas a acceder a una propia y real meta-física ha sido puesta de relieve por este autor a todo lo largo de sus obras: Introducción a la filosofía esencialista Cisneros Madrid 1961, Métodos y Principios filosóficos Cisneros, Madrid, 1960, y en numerosos artículos que serán posteriormente citados. Vid asimismo: F. CHAUVET: "La doctrina fundamental del sistema filosófico de Duns Escoto" en Revista de Filosofía U. I. A. 1970, n. 7, p. 64: "Nótese que todo el señalar la infinitud como la esencia misma metafísica de Dios no pretende innovar en el campo de la Teología cristiana, sino únicamente presentar la exégesis metafísica de aquel célebre lugar del Exodo en que el Señor se descubre a Moisés, diciéndole: 'Yo soy el que soy' y como un tributo a la filosofía griega que por la pluma de S. Juan Damasceno indicaba a Dios como el abismo de la infinita sustancia".-Pues, en efecto, es un criterio general en la filosofía de Scoto que el objeto que por derecho propio corresponde a nuestra mente es el mismo que el que los ángeles tienen: "Dico igitur quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis -vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili-: tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio" (Quodl. q. 14 n. 12 -ed B.A.C. pp. 512-3-).

Segunda parte

TEORIA GENERAL DE LOS MODOS DE PENSAMIENTO

- Cap. I : El problema del continuo  
" II : La inducción transfinita  
" III : Anarquía, monismo y fundación
- 



## SEGUNDA PARTE: TEORIA GENERAL DE LOS MODOS DE PENSAMIENTO

CAPITULO I: El problema del continuo.

La aproximación al pensamiento de Duns Scoto que en la primera parte de nuestro trabajo hemos tratado de realizar ha venido siendo exclusivamente guiada, hasta ahora, por los dos primeros de aquellos tres vectores de interpretación que desde el inicio mismo de nuestra andadura propusimos; si, como entonces tuvimos ocasión de especificar, el pensamiento de todo autor debe encuadrarse en la triple coordenada hermenéutica que constituyen a) su peripecia vital, b) el mundo de cuestiones agitado por sus coetáneos y c) la corriente transtemporal de pensamiento en que sus soluciones se inscriben, es llegado ahora el momento de precisar el tercero de estos puntos, es decir, el que pregunta a qué movimiento fundamental del espíritu responde la filosofía teológica de nuestro autor. Tal como hasta ahora venimos comentando, esa determinación conceptual no viene exigida sino por la propia marcha del pensamiento de Duns Scoto. Si, en efecto, es correcto el planteamiento de nuestra interpretación, el motor fundamental que alimenta el intento escotiano de una nueva filosofía radical no es otro que el profundo sentimiento de insatisfacción que a Scoto producen las racionalizaciones del Dogma propuestas hasta el momento mismo en que arranca su especulación. Esos acercamientos racionales al saber revelado, excesivamente apegados a las pautas insuficientes, cuando no erróneas, que los filósofos mantienen, no han conseguido en el sentir de Scoto dar una contestación adecuada al reto intelectual planteado por la Palabra de Dios. Al

compás así de la enseñanza puramente teológica, el propósito del maestro escocés no será sino poner las bases para atender esa exigencia de construcción de lo que bien pudiéramos llamar una metafísica cristiana: es - to es, un esquema conceptual que, trascendiendo la pura fisicalidad a que se ata la idención de los filósofos, presente la suficiente flexibilidad y riqueza de contenido como para poder recoger en toda su multiplicidad el complejo legado de la fe.

Es por ello que, como decimos, en esta labor la filosofía de Scoto ya no puede en rigor situarse en el sólo marco que proporciona el movimiento intelectual que le es coetáneo; debe antes bien, creemos nosotros, ponerse en relación con las grandes opciones intelectivas supra temporales que constituyen el depósito común de los sistemas; pues, en efecto, es a esta casa de todos a donde se dirigen los pasos de Scoto cuando, en el panorama filosófico que le rodea, no encuentra sino de no do parcial y adulterado los elementos de racionalidad que a las exigencias radicales de su especulación corresponden.

Hemos por tanto de delinear y justificar, siquiera sea con la brevedad que los límites del trabajo nos imponen, y antes de precisar a qué tendencia nuclear de la mente se afiliará la nueva metafísica teo lógica de nuestro autor, la clasificación por nosotros provisionalmente establecida de los que creemos constituyen los cuatro tipos fundamen tales de modos de pensar -alguno de los cuales, justamente, será en este trabajo la clave de interpretación a cuyo alrededor se ordene y clari fique la filosofía del Sutil.

Hemos elegido para este propósito de estructuración e interna comprensión del tema el problema secular del continuo. Algunas de las ra zones que para ello nos han movido han sido ya brevemente expuestas en

la Introducción de nuestro trabajo. Mencionamos entonces los caracteres que hacen de este tópico del pensamiento un módulo casi ideal para la ordenación que buscamos de los tipos radicales de conceptualización del fundamento: la resistencia que presenta al tiempo, la concreción de su planteamiento, la ultimidad que con él adquieren las aporías de la divisibilidad. Sobre todo ello nos interesa destacar que, tal como ha sido recientemente señalado (1), el problema del continuo ha sido vivido por la psique occidental con la urgencia y, permítaseme la expresión, la perentoriedad agónica que provienen del hecho de que, a su través, lo que verdaderamente se plantea no es sino la cuestión misma de la inteligibilidad de lo real. La divergencia o complementariedad de ideas y experiencias, razón y empiria, pudiendo como pueden ser tratadas a un nivel general y absoluto, encuentran sin embargo en el problema de referencia un campo de prueba menor donde, por lo mismo, lo agudo de la tensión planteada alcanza un nivel máximo, insoslayable, ajeno a la ocultación o el paliativo.

Ello no quiere decir, por supuesto, que las soluciones diversas dadas por los autores a la cuestión de la divisibilidad del segmento hayan sido esgrimidas por ellos con este carácter decisor que aquí le atribuimos. En este sentido, nuestra utilización del problema no pasa de tener un carácter hermenéutico, o si se prefiere instrumental; aun que, como habremos de ver, hay también en los elementos que configuran la propia historia de la dificultad razones objetivas que avalan esta extrapolación que propiciamos de un tema en verdad exiguo al ámbito mismo en que se ventila el destino del pensar.

La primera formulación explícita de lo que técnicamente se

conoce como "problema del continuo" se atribuye comúnmente por la crítica a las paradojas de Zenón. Como es sabido, a través de cuatro argumentos conjuntamente dirigidos a probar, en la línea de pensamiento propuesta por su maestro Parménides, la imposibilidad del movimiento, este pensador genial e injustamente olvidado (2) estableció desde el inicio la raíz misma de la discusión al señalar que, tanto en el caso de una divisibilidad infinita (del segmento espacial) como de la constitución de ese mismo segmento (temporal) por minima indivisibles, se llega a una contradicción; contradicción que alcanzará tanto al caso de un cuerpo sólo como al de dos en competencia. Veamos de analizar esta teoría singular con más detalle.

Según su primer argumento, en efecto, y tal como ha llegado hasta nosotros en la versión no siempre correcta de Aristóteles (3), na die pueda recorrer una distancia espacial dada en un lapso finito de tiempo, habida cuenta de que el espacio es por naturaleza divisible a perpetuidad (4); según el segundo, por la misma razón jamás Aquiles alcanzará a la tortuga (5); según el tercero, la flecha que parece volar de hecho está quieta e inmóvil, dado que, a cada momento, la flecha ocupa siempre un espacio igual a sus propias dimensiones, y hay infinitos momentos en cada unidad de tiempo (6); el cuarto argumento utiliza el mismo criterio para el caso de dos móviles en movimiento (7).

La esencia del razonamiento de Zenón no es pues sino esta: resulta imposible recorrer la infinita divisibilidad de un espacio en un lapso finito de tiempo; resulta asimismo imposible recorrer la finitud de un espacio en un número infinito de momentos. Así planteado el problema, cobra pleno sentido la "solución" que a la aporía habría de dar el Estagirita: basta, en definitiva, con que el criterio a aplicar al

espacio y el tiempo no sea en cada caso, respectivamente, el opuesto, sino precisa y justamente el mismo: es así como, solemnizando una posición de pensamiento que la filosofía que sigue sus huellas ha venido sistemáticamente reiterando tras él, Aristóteles sostendrá que no hay contradicción alguna en el hecho de recorrer un espacio infinitamente divisible en períodos de tiempo asimismo divisibles ad infinitum. (8) Con ello, buena parte de la doctrina ha creído dar por concluida la cuestión.

La complejidad de la misma, sin embargo, se resiste a dejarse aprisionar en una mera apelación a la experiencia, como los coetáneos de Zenón hicieran, o la simple reexposición del pensamiento de Aristóteles. En el Estagirita mismo, en efecto, la huella de la idea eleática es demasiado profunda, a pesar de las experiencias, para que su solución adquiera solamente los tonos unívocos de reflexión que hasta aquí hemos señalado. Es lo cierto que en su discusión del argumento de Zenón Aristóteles se limita a seguir, con la teoría que arriba hemos resumido, la definición por él mismo adoptada de la continuidad (esto es: lo divisible es siempre divisible) (9); y que hace de la idéntica aplicabilidad de esa noción al caso del tiempo y del espacio la clave misma de la refutación que propone. Sin embargo, no menos cierto es que, cuando en otros pasajes de su obra se enfrente al tema de la constitución del tiempo, volveremos extrañamente a topar con la idea, originariamente sostenida por el propio Zenón, de que los últimos elementos esenciales de la temporalidad no pueden ser, en rigor, sino "momentos", "instantes", minima incapaces de ulterior divisibilidad. (10) Es esta, así, una de las primeras ocasiones en que podemos saludar este constante en la historia del problema de la continuidad: la que hace que, en la teoría de todo gran pensador, las fundamentales tensiones

objetivas que en el tema se agazapan presionen y se alcen, rompiendo los moldes de cualquier solución unilateral, hasta conseguir que en otros puntos del sistema en cuestión la primacía otorgada a la continuidad acabe dejando paso, o viceversa, a la discontinuidad.

El mérito de Zenón en la historia del pensamiento, en realidad, no es haber logrado apoyar a Parménides, separar la doxa de la episteme o preludiar a McTaggart (11). A nuestro entender, el valor de su figura no radica sino en haberse convertido, consciente o inconscientemente en el primer resonador conocido de esas aludidas tensiones objetivas de ideas que en torno del continuo se mueven. El planteamiento de Zenón, todavía hoy, se nos antoja en efecto de una corrección extrema. En sus argumentos, el "leitmotiv" de esta historia ha sido ya preludado con justeza; el ámbito propio de su juego, también. Por lo que a lo primero respecta, en las palabras de este griego toman carta explícita de naturaleza las dos conclusiones posibles en que parece ineludible que la mente agote su discurso por lo que a la divisibilidad del segmento se refiere: "punto" o "divisibilidad"; lo más elemental que de sus argumentos se desprende, en efecto, parece ser esta implícita presuposición de que, en general, es tan igualmente apropiado concluir, siguiendo el proceso primario de "dividir lo dividido" canonizado por Aristóteles, con la "desaparición" de la recta en los puntos inextensos y discontinuos (o del proceso temporal en los momentos sin duración), como en esa misma amenaza de disolución de la duración/extensión a manos, ahora, de la sempiterna divisibilidad que jamás alcanza la inextensión pura. Es así, a partir de Zenón, como los dos temas capitales de la continuidad (divisibilidad indefinida) y la discontinuidad (puntos inextensos-momentos sin duración) afirman desde el inicio de la historia del problema su tensión parejamente teñida de justificabilidad.

Por lo que a lo segundo respecta, Zenón, consciente como buen griego de la íntima unidad (logos) que subyace a toda manifestación de la mente y a todo aspecto de la entidad, plantea su argumentación tanto en el plano físico-matemático de la naturaleza del espacio y el tiempo cuanto, implícitamente, en el secundario que afecta al todo de la realidad, al movimiento y a la experiencia del ser: es ésta, en verdad, la primera intuición de la generalidad del problema, que tendría su continuación en Leibniz y su apogeo en Cantor. Porque, por lo demás, es asimismo mérito de este precursor haber hecho notar que el tema de la continuidad/discontinuidad afecta tanto al problema de la estructura de la mente como a la del comportamiento de la realidad, y por ende a sus mutuas relaciones de tensión y/o de complementariedad.

No podemos seguir la historia subsiguiente, pródiga en nombres, teorías y polémicas, sino en lo que consideramos constituyen sus hitos fundamentales: la escolástica, Leibniz, Kant, Bergson, Cantor, Russell, los postcantorianos. A todos ellos dedicaremos unas breves palabras, las que creemos imprescindibles para la apoyatura de nuestra posición.

Por lo que a los escolásticos se refiere, como es sabido siguieron en general la tesis aristotélica que postulaba una divisibilidad sin término del segmento. En íntima conexión con esta tesis solía añadirse que el error de Zenón era haber hecho de lo simplemente divisible-"ble" algo divi-"dido" en acto. Porque, en efecto, frente al problema a su vez de cómo conciliar la unidad intangible del segmento inicial con su intrínseca diferenciabilidad interminable, los escolásticos utilizaron asimismo el complementario criterio aristotélico que aplica a la cuestión la teoría general de la potencia y el acto: es así que, co-

mo es sabido, se sostuvo durante siglos que siendo el segmento una unitaria entidad en acto, la íntima divisibilidad que se le atribuye es solo y puramente potencial; por lo mismo, las "partes" contenidas en él lo estarían únicamente a título virtual, virtualidad que exclusivamente se actualizaría, cada vez, a través del acto mental de división.(12)

Esta teoría, sin embargo, y tal como se ha señalado (13), no llegó a ofrecer todas las garantías de satisfacción, pese a las apariencias, que a una hipótesis de resolución del continuo deben exigirse. Las "partes" que a la operación divisiva siguen, en efecto, "surgen" o "emergen" del continuo con tan mínima intervención de lo que en terminología escolástica se denomina una causa eficiente extraña a la entidad del mismo, que más bien se diría que "el continuo...no necesita ser sustancialmente alterado para que surjan de él, por división, nuevos entes continuos. Su potencialidad o predisposición respecto de éstos, es la mayor que cabe"(14); y es por ello que, inevitablemente, la neoescolástica ha debido abrirse hacia re-formulaciones de la teoría de las "partes-en-potencia" cercanas al tipo "en potencia próxima al acto" (expresión acuñada por Hoenen) (15), que ya en rigor habían sido anticipadas por el propio Sto Tomás (en cuya obra se encuentra ya la consideración del continuo como ente en el que se contienen simultáneamente unidas "muchas partes en una")(16) y Juan de Sto Tomás(17). Cuando, como más importante a nuestra interpretación, nos detengamos en la hipótesis cantoriana de resolución, veremos que en apariencia el autor alemán se coloca directamente en contra de la secular teoría, aristotélica en su origen, que hace del continuo un ente en acto en acto (unidad) cuya divisibilidad es exclusivamente potencial (diferencia; "partes"); pues en Cantor, en efecto, toma cuerpo (como veremos, también aparentemente; o,



al menos, no -unidireccionalmente) aquella tesis que se sostuvo en los dos primeros argumentos de Zenón, la teoría del continuo constituido por una suma de puntos inextensos presentes actualmente en él. En ese momento, insistimos, será ocasión de recordar hasta qué punto la herencia de la inicialmente opuesta teoría aristotélica hubo irremisiblemente de abrirse al acercamiento de la "potencialidad" de las partes hasta la cercanía más próxima posible a la "actualidad" que otros atribuyen a aquéllas.

En todo caso, sí es tendencia muy común al pensamiento medieval el rechazo de la solución "atomista", término con el que designamos en general la posición que sostiene, en la línea de pensamiento que hemos venido recordando, que el proceso de división del continuo no puede acabar sino en puntos/instantes sin extensión ni duración. Dado que ésa es la posición misma de Scoto por lo que al problema "técnico", concreto, de la divisibilidad matemática del segmento se refiere, nos detendremos en ella brevemente.

Ante todo, advertimos que el tratamiento que a la cuestión otorga Duns Scoto, como en él es habitual, es complejo y múltiple. Así, nuestro autor insistirá en separar el tema de la divisibilidad de la cantidad "real", "física", del que ofrece por su parte la divisibilidad "matemático-intelectual" de la cantidad "filosófica". Es una dirección interpretativa común: tiende, en efecto, a suponerse que la reiterada división de un segmento de materia cualificada puede, si no hacerla desaparecer como tal, sí acabar alterando la "naturaleza" (cualidad) de la misma, con lo que en rigor ya no hay más división "de ella". Scoto ha visto con claridad esta vertiente del problema (18), pero, correctamente, y en la línea argumental de los autores que estamos glosando,

lleve a su debido ámbito la cuestión al tratarla decididamente, una vez realizada esa aclaración, en el aspecto filosófico-ideal que proporciona la idea matemática de "segmento". En este sentido, las pruebas que nuestro autor incluye en su obra fundamental, el Opus Oxoniense, van todas ellas dirigidas a demostrar, en el marco del pensamiento teológico (en referencia concretamente al tema del movimiento angélico), que la única posibilidad que existe de comprender (y aún "ser") un movimiento continuo, es a través de la infinita divisibilidad del espacio, sin término-posible de acabamiento en el proceso de división. En otros términos, la potencia argumentativa de nuestro autor se orienta, en la línea aristotélica, totalmente a demostrar que cualquier división que se realice en el continuo, en la extensión, no puede hacer sino determinar en el mismo los límites de una nueva extensión, y así hasta el infinito. Todavía en otros términos, a demostrar la imposibilidad de pensar que el continuo se compone de "puntos"; es decir, de minima o "partes inextensas". Sus demostraciones en tal sentido, tal como C. R. S. Harris apuntó en su obra clásica (y hoy ya superada) están, de una parte, basadas en los postulados que se contienen en los libros de Euclides; de otra, tomados de la originaria especulación baconiana(19). Tales demostraciones alcanzan el número de cuatro, pudiendo ser reducidas, sin embargo, a dos fundamentales:

Según el primer argumento, dados dos círculos con idéntico centro en 'a', uno mayor ('B') y otro menor ('D'), es siempre posible trazar una recta 'ab' entre cualquier punto del círculo exterior y su centro; dicha recta deberá, por tanto, cortar a su vez el círculo interior por el punto 'c'. Si los círculos estuviesen compuestos realmente de puntos, esa intersección por una sola recta de ambos círculos debe-

rá afectar única y exclusivamente a uno sólo de los puntos de cada círculo. Como la operación es teóricamente pensable de todos los puntos que se supone forman ambos círculos, síguese que es posible establecer una relación biunívoca (punto a punto) entre ambos, uniendo mediante rectas cada punto de un círculo con el que cada vez le corresponda del otro. Lo cual significaría, a la postre, que el círculo aparentemente mayor constaría de tantos puntos como el aparentemente menor, y se conculcaría el principio que afirma que el todo es mayor que la parte(20).

Por lo que al segundo argumento se refiere, está específicamente basado, así como el anterior lo está en los teoremas segundo y primero de Euclides (21), sobre la "quinta y nueve del décimo libro de Euclides (22)"(sobreentendido, "proposiciones"). A tenor de las mismas, la diagonal de un cuadrado es inconmensurable siempre con respecto al lado del mismo. Ahora bien, argumenta Scoto, si ambas rectas se computaran de puntos, sería posible establecer la misma relación biunívoca punto a punto antes comentada (mediante rectas que, trazadas de lado a lado del cuadrado, cortasen su diagonal), lo que significaría al fin, nuevamente, no sólo la proporcionalidad, sino la igualdad de las mismas, pese a la aparente mayor "extensión" de una (23).

La conclusión de estas demostraciones, para Scoto, no puede ser sino que cualquier intento de concebir la recta como un mero agregado extrínseco de infinitos puntos, actualmente dados en el segmento, conduce inapelablemente a contradicciones en la interpretación. Es por ello que la esencia misma de la continuidad matemática, para Scoto, no puede consistir sino en esa indefinida divisibilidad de lo divisible y extenso en lo indefinidamente extenso y divisible. Tal es su conclusión, al menos por lo que respecta al estricto problema matemático en sí mismo considerado.

El siguiente hito en nuestro breve recorrido es, indudable -mente, Leibniz. Este autor, que como es sabido habría explícitamente de reconocer lo laberíntico de la cuestión que comentamos (24), presenta para nuestro propósito un interés especial. En él, en efecto, adquiere dimensiones conscientes esa posibilidad de extrapolación del tema parcial del continuo al todo de la realidad que es la clave de bóveda misma en que se apoya nuestra posición. Y, al mismo tiempo, por lo que a ese mismo tema concreto respecta, la aportación de Leibniz, sobrado conocida por lo demás, no deja de presentar asimismo aproximaciones de interés a lo que será -creemos- la definitiva reunión de todos los temas de la sinfonía en la obra filosófico-matemática de Cantor. Así, será en el pensamiento de Leibniz donde tome por vez primera carta de naturaleza la doble y concurrente exigencia mental de continuidad (divisibilidad indefinida) y discontinuidad (puntos inextensos) que hasta aquí venimos persiguiendo en su aparentemente inconciliable tensión.

Porque, en efecto, si de una parte la admisión del principio general de la divisibilidad infinita del segmento lleva en consecuencia a nuestro autor a la aceptación irremisible del acabamiento del proceso divisor en "puntos" inextensos, que por lo mismo sean: a) definitivamente indivisibles b) "partes" anteriores, como tales, al todo que por agregación concurren a construir, pese a ello, decimos, hay asimismo en Leibniz la decidida afirmación, acorde con la teoría monádica de los puntos-fuerza inextensos generantes de poder (25), de que cualquier género de extensión continua no es nunca un datum estático, sino el producto dinámico de una fuerza creadora de extensividad (26). ¿Cómo hay que entender esto?

Salvo mejor opinión, creemos que en el exacto sentido de que,

para Leibniz, todo cuerpo extenso no es sino el resultado dinámico de una "fuerza", como tal indivisible, de la que el "cuerpo" cartesiano es la manifestación o expresión, y el punto-mónada el apoyo y generador. Continuidad de una fuerza indivisible y discontinuidad de los puntos-mónadas inextensos, en y por ella mantenidos ordenados y en conexión; integración en melodía de la discontinua diferenciación de las notas, tal es la doble cara que el continuo parece presentar para Leibniz. Podemos, en consecuencia, concluir con Kaulbach (27) que, para el autor que comentamos, esta figura viene definida -en la medida en que pueda precisarse una cuestión por demás compleja- como el resultado procesual de una fuerza continua e indivisible "engendrada" por los puntos inextensos, los puntos-fuerza que por igual pertenecen al comienzo, medio y fin de ese continuo.

La cercanía de esta noción a la que el propio Cantor mantiene quedará aclarada una vez exponamos la postura de este último; limitémonos por ahora, simplemente, a subrayar su carácter sintético, y la novedad, verdaderamente capital, que supone introducir la consideración procesual, dinámica, "generante", en un problema que ha sido tradicionalmente tratado desde la órbita estática del segmento actualmente cerrado y clauso.

Hemos indicado anteriormente, asimismo, que en Leibniz comienza resueltamente a dibujarse la posibilidad de aplicación del problema del continuo al todo de la realidad. Como es sabido, esa tendencia toma cuerpo en la reiterada postulación leibniziana de una "lex continuitatis", ley o medida ideal a la que se atribuiría, en principio, el carácter de verdadero "logos" o norma fundamental de la realidad. (28) A través de ese postulado, insistimos, la noción de "continuidad" adquiere

re ese rango metafísico o transcendental que proviene de su extrapolación, desde el campo puramente matemático, a las categorías conceptuales genéricas: a través de su ley, en efecto, Leibniz hubo de soñar con la posibilidad de expresar en un sólo principio fundamental la unidad básica que a todos los fenómenos subyace; en otros términos, de expresar la íntima ligazón de todo en todo mediante la aproximación de las diferencias a caracteres comunes, hasta la fórmula final que, conteniendo el orden regular del cosmos, a la vez confirme la inexistencia de hiatos en el curso real de la fuerza que circula de una a otra manifestación formal (29).

Tal consideración de las cosas, en rigor, no puede apoyarse sino en una ampliación del significado del término "continuidad"; ampliación que, de hecho, puede ya rastreadse en los textos del propio Aristóteles. Al Estagirita, en efecto, corresponde la primera clasificación de las nociones próximas o mediatamente conexas al tema que comentamos, y a través de ello el primer reconocimiento explícito de que la continuidad es en rigor una idea genérica, y no específica. Como es sabido, Aristóteles hubo de definir claramente, contradistinguiéndolas, las ideas de "sucesión", "contigüidad" y "continuidad". Según él, "sucesivo" de algo es aquello que se haya detrás de ello sin que entre los mismos se interponga nada de la misma clase (30). Esa misma noción, aplicada a las cosas, se transforma en la de "contigüidad" o contacto, es decir, el hecho de compartir los límites de dos cosas el mismo lugar (31). Esa "contigüidad" o contacto es, sin embargo, no el género, sino la "especie", de la idea de continuidad que por su parte supone para Aristóteles no la unión de los límites, sino su pura y simple identidad (32). Este concepto, argumenta el Estagirita, ha de ser for-

zosamente "más general" que la de "contacto", puesto que si los límites de las partes del continuo han de ser "comunes", con mayor razón habrán de estar juntos (en tanto que la inversa no es necesariamente cierta) (33). No entremos ahora en lo que de ambigüedad connota el razonamiento de Aristóteles: creemos, de hecho, que a las "partes" que tienen el mismo límite, lo que sencillamente les ocurre es que carecen de él, que son una unidad; ¿cómo, por tanto, podrá decirse que esos problemáticos límites se dan, y que se dan "juntos" en el continuo? Comentarista ha habido que, en conclusión, infiere que en realidad el Estagirita plantearía con su teoría unos límites de la división indefinidamente reiterada "exteriores" al continuo mismo, ajenos a su ser (34); pero no es éste ahora nuestro tema. Señalemos tan sólo la calificación embrionaria de "género" que a la continuidad se atribuye explícitamente; en verdad, creemos que esa "generalización", esa "categorización" de la idea de continuidad, que también en el propio Scoto puede rastreadarse (nuestro autor, en efecto, y como tendremos ocasión de recordar, hace de la continuidad la noción misma que se aplica a cualquier problema de ordenación de partes en un todo, en tanto que, correlativamente, la de "identidad" expresaría por su parte esa misma unidad total en su conjunto) (35), se manifiesta en Leibniz bajo la forma de una aspiración hacia la fórmula de una ley cósmica fundamental, la ley misma que expresase el movimiento y el carácter que tiene el ser en su despliegue.

Salvo mejor opinión, creemos que también en el caso de Kant adopte la noción, aunque bajo distintos presupuestos sistemáticos, este mismo carácter "metafísico" que hemos visto traslucirse en la especulación leibniziana; en efecto, el ser incluído en el número de

las técnicamente denominadas "antinomias de la Razón Pura" la tensión bipolar de la mente en torno a las ideas que nosotros denominamos de Continuidad y Discontinuidad, adquiere ésta inequívocamente en el sistema kantiano el rango de genuina contraposición entre "leyes" del pensar puro, entre "ideas transcendentales" verdaderamente "regulativas del uso del entendimiento" (36). Es ésta, una vez más, la manifestación en terminología particular de un generalizado sentimiento de la ultimidad que la cuestión posee de derecho. A lo que debemos añadir, en interés de nuestra interpretación, la aparente primaria igualdad de justificación que a ambos vectores de pensamiento puede atribuirse en principio para Kant. No es ésta solamente, por lo demás, la única importancia que tiene el tratamiento kantiano del problema a efectos de nuestra propia argumentación, como en su momento habremos de recordar; antes bien, resulta insoslayable mencionar la solución dada al mismo en la propia Crítica de la Razón Pura, solución que como es sabido parte de la aplicación a la antítesis de la fundamental escisión kantiana en reino de los "fenómenos" y reino de los "noumenos". A tenor de lo expuesto por Kant, en efecto, la tesis que afirma la imposibilidad de una división infinita toma el espacio, en realidad, como "noumeno", en tanto que su opuesta, optando por la infinita divisibilidad de cada parte obtenida en el proceso divisor, encara el espacio por su parte como "fenómeno" (37).

Bajo tales tecnicismos, por lo mismo discutibles, creemos que late sin embargo una intuición fundante, una intuición que inscribe directamente a Kant en la línea de aproximación que hasta aquí hemos sostenido: la que afirma que el problema del continuo imbrica en su tensión, y lo imbrica a un genuino nivel de interpretación de



conjunto, de "ideas trascendental" en suma, tanto la mecánica de la razón cuanto la estructura objetiva misma de la realidad empírica.

En el curso de nuestro breve recorrido tiene ahora su puesto, indudablemente, la figura de Bergson. Fué el pensador francés, en efecto, uno de los más sólidos y apasionados defensores de la idea de continuidad temporal, de "duración" en definitiva, y no de los más lúcidos críticos del pensamiento que, tras él, ha dado en llamarse "cinematográfico"; es decir, el pensamiento "discontinuista" de los escolásticos. No vamos a introducirnos, sin embargo, en el interior detallado de una crítica hoy ya sobradamente conocida. Limitémonos a resaltar en la misma los estrechos parentescos que guarda con el pensamiento original aristotélico que anteriormente comentamos al subrayar Bergson la "especialización" del tiempo en que Zenón "incurrir", ignorando así la verdadera esencia "durativa", el puro "pasar" que es la sustancia de éste (38); como es sabido, tal concepción viene en Bergson unida a un rechazo del pensamiento "científico", "disgregador" y "especializante", que somete los procesos a un análisis compartmental (39); y, en consecuencia, a una opción en favor del sentimiento de la duración, de la intuición que capta los fenómenos en su puro ser-procesual (40); con ello (y ésta es la segunda de las aportaciones bergsonianas que recogemos), el pensador francés se acerca quizá a la concepción leibniziana: el "transcurrir" indiviso que sostiene y traspasa y trasciende los fenómenos, ¿no juega acaso un papel sistemático idéntico al que desempeña la "fuerza" leibniziana, aglutinante de la discontinuidad?

No son sólo ellos, sin embargo, los que enarbolan esta bandera como solución al tema paradójico del movimiento. Si esta idea

básica queremos verla reflejada en un pensador de ámbito conceptual muy diferente a los que alimentan las obras de Leibniz y Bergson, no hemos sino de acudir a Cassirer:

"De aquí que el argumento de Zenón pueda aplicarse a la forma que poseen esas lenguas para expresar el movimiento y la acción: la flecha que vuela está en reposo porque en todo momento de su movimiento ocupa sólo 'un' lugar fijo. La conciencia desarrollada del tiempo escapa a esta dificultad y a esta paradoja creando medios completamente nuevos para aprehender "totalidades" temporales. Ya no integra el todo del tiempo como un todo sustancial a partir de los momentos individuales, sino lo aprehende como un todo funcional y dinámico, como una unidad de relación y causalidad. La intuición de la unidad temporal de la acción procede, por una parte, del sujeto comprendido en ella y, por la otra, de la meta a la que está dirigida. (...) El proceso de la actividad ya no puede fraccionarse ahora en meras fases aisladas, pues desde un principio la energía unitaria del sujeto activo se encuentra detrás de él, y ante él encuentra la meta unitaria de su actividad"(41).

Tomando pie en estos tres autores, no nos parece precipitado, en consecuencia, afirmar provisionalmente la generalidad de esta noción que coloca, si se me permite la expresión, en la "continuidad" misma entendida como verbo (proceso, vección, inacabamiento), la clave de lo continuo (entendido como "resultado" de ese proceso); que, en definitiva, postula el "hacerse de la continuidad" bajo un impulso vectorial unidireccional, indiviso y constante.

Llegamos con esto a la figura capital de G. Cantor (42). En este punto, hemos creído conveniente ensanchar los límites de nuestra exposición. Varias son las razones que nos han llevado a ello: de una parte, la relativa novedad que el pensamiento de este autor pre-

sente todavía en el ámbito filosófico estricto; novedad que, como confiamos demostrar, es injustificada no sólo desde las intenciones mismas de Cantor, sino desde el contenido objetivo y el alcance de sus doctrinas filosófico-matemáticas; de otra, el hecho de que la interpretación que del tema del continuo realizó este autor, reuniendo en una sola síntesis lúcida prácticamente la totalidad de los elementos que hasta aquí han aparecido dispersos, vagamente asumidos o simplemente presentidos, nos servirá posteriormente de base matemática para la explicitación de las ideas filosóficas que, creemos, encuentran una no siempre clara formulación en el sistema filosófico mismo de Duns Scoto.

Es hoy unánimemente admitido por los historiadores de la ciencia matemática que el trabajo de Cantor, como es ley en cualquier conquista del espíritu, no hubiera sido posible sin las aportaciones previas realizadas en su misma época por teóricos de la talla de Weierstrass, con sus trabajos sobre la noción de "punto de acumulación", y Dedekind, que acuñaría con el propio Cantor la idea de "número" como "cortadura" en el seno de un conjunto denso (43). Sobre tales bases, sin embargo, se admite sin discusión que la labor cantoriana toma todos los caracteres de una auténtica creación. Esta contribución fundamental a la matemática moderna podemos clasificarla, a efectos puramente explicativos, de una parte en legado unívocamente asimilado por sus continuadores: la teoría de conjuntos; y pensamiento cantoriano no discutido e incluso olvidado parcialmente: la matemática de los números "aleph"; así como, desde otro punto de vista, puede distinguirse si nuestra interpretación es correcta una vertiente dinámica y una vertiente estática en dicha teoría cardinal. ¿En qué consiste esa teoría?

NOTAS

- (1) J. FERRATER MORA: Diccionario de Filosofía Alianza Ed. Madrid 1979, p. 618: "Ya en la filosofía antigua, el problema del continuo (o de lo continuo) fué uno de los problemas filosóficos capitales; estaba en efecto esencialmente vinculado al problema de la comprensión racional de lo real...".-Vid: A. MAIER: "Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts" en Antonianum, XX, 1945, pp. 331-368.-P. 331: "Es ist darum kein Wunder, dass die Frage dem Wesen und der Struktur des Kontinuums, sei es des mathematischen, sei es des physisch-materiellen, in jeder höher entwickelten Philosophie starkes Interesse gefunden hat".-(Texto clásico sobre el continuo medieval).
- (2) B. RUSSELL: Los Principios de la Matemática. Traducc. J. Grimberg Espasa-Calpe Madrid 1967, pp. 395-6: "En este mundo caprichoso nada lo es más que la fama póstuma. Una de las víctimas más notables de la falta de juicio de la posteridad es el eleático Zenón. Habiendo inventado cuatro argumentos, todos inconmensurablemente sutiles y profundos, la grosería de los filósofos subsiguientes lo consideró como un mero impostor muy ingenioso y juzgó cada uno y todos sus argumentos como sofismas. Al cabo de doscientos años de refutación continua esos argumentos fueron reinstaurados y transformados en el fundamento de un renacimiento matemático por un profesor alemán, el que probablemente ni soñó en conexión alguna entre él y Zenón. Weierstrass, rechazando estrictamente todos los infinitesimales, ha demostrado en última instancia que vivimos en un mundo inmutable y que la flecha, en cada instante de su vuelo, se halla realmente en reposo".-
- (3) G.S. KIRK y J.E. RAVEN: Los filósofos presocráticos Traducc. J. García Fernández Gredos Madrid 1974, p. 408: "Sus argumentos contra el movimiento... eran solamente cuatro en su origen; cada uno de ellos los discute pesadamente Aristóteles (aunque en una versión ligeramente mutilada)...".-P. 414: "Este último argumento es, con mucho, el más complicado de los cuatro, y es virtualmente cierto que el mismo Aristóteles lo entendió mal..."
- (4) Recogido por Aristóteles en Física Z 9 239b 9-11: "Cuatro son los argumentos de Zenón sobre el movimiento que crean dificultades a los que tratan de resolver los problemas que plantean. El primero afirma la no existencia del movimiento sobre la base de que el móvil debe llegar a la mitad del camino antes de llegar al final..."

- (5) Aristóteles: Física Z 9 239b 14: "El segundo es el llamado 'de Aquiles' y consiste en lo siguiente: el corredor más lento no será adelantado nunca por el más rápido: pues es necesario que antes llegue el perseguidor al punto de donde partió el perseguido, de modo que es preciso que el más lento vaya siempre algo delante. Este argumento es el mismo que el que se basa en la bisección, pero se diferencia de él en que no divide en mitades el espacio sometido a sucesiva consideración".
- (6) Aristóteles: Física Z 9 239b 30: "El tercero es el ya mencionado, que la flecha en movimiento esté en reposo; ello resulta así de la suposición de que el tiempo consta de momentos; si no se admite este supuesto, no se sigue la conclusión".-Vid: G.S. KIRK y J.E. RAVEN: Op. cit. p. 412: "Se puede reconstruir este tercer argumento, de un modo fidedigno, como sigue: "Un objeto está en reposo cuando ocupa un espacio igual a sus propias dimensiones. Es así que una flecha en vuelo ocupa, en un momento dado, un espacio igual a sus propias dimensiones; luego una flecha en vuelo está en reposo". Es fácil de ver que este argumento, a diferencia de los dos precedentes, considera el espacio y el tiempo como compuestos de mínimos indivisibles..."
- (7) Aristóteles: Física Z 9 239b 33: "El cuarto argumento es el relativo a dos filas de móviles, iguales en número y tamaño, que se mueven en un estadio con la misma velocidad y dirección contraria, partiendo los unos de la meta y los otros del punto central del estadio. Cree que, en este caso, la mitad del tiempo es igual al doble del mismo".
- (8) Aristóteles: Física Z 2, 233a 21: "Por lo que también el argumento de Zenón es falso al afirmar que no es posible recorrer las cosas infinitas o entrar en contacto separadamente con ellas en un tiempo finito. Pues de dos maneras se dice que son infinitos el tiempo, la longitud y, en general, todo lo que es continuo: o respecto a su divisibilidad, o respecto a sus extremos. Mientras que no es posible entrar en contacto con las cosas cuantitativamente infinitas en un tiempo finito, sí que lo es respecto a la divisibilidad; pues también el tiempo es, en este sentido, infinito; de manera que se recorre lo infinito en un tiempo infinito, y no en uno finito y se entra en contacto con las cosas infinitas no mediante momentos finitos, sino numéricamente infinitos".

(9) "Tó diáiretón eís seí diáireta": Física VI 2 232b 24

(10) Vid: W. D. ROSS: Aristote Paris 1971, p.126: "Vient ensuite un passage intéressant et difficile (Física IV 219b 9-220a 24) dont l'objet est de faire remarquer que, de même que le mouvement se reconnaît à la constatation des passages successifs d'un même corps mobile en différents points, de même l'écoulement du temps se reconnaît à ce que le même caractère de 'maintenant' s'est attaché à plusieurs événements successifs. Le temps dépend du maintenant à la fois pour sa continuité et pour sa différenciation en parties, de même façon que le mouvement, du corps mù, et la ligne, du point. Et, ajoute Aristote, si c'est grâce à ses maintenant que le temps peut être compté, nous ne devons pas supposer pour cela que les maintenant sont des parties du temps, pas plus que les points ne sont des parties de la ligne. Le plus petit n'existe pas plus pour le temps que pour la ligne" (220a 27-32). -No discutimos la afirmación del gran investigador; pero es asimismo cierto que el propio Aristóteles afirma en 235b 32-236a 7 que el tiempo exacto en que una cosa acaba su movimiento es indivisible (es decir, un "momento"). El propio ROSS, en op. cit. p. 130, recoge por otro lado como esencial del capítulo 3 del libro VI de la Física la afirmación aristotélica de que: "Le moment est indivisible, et rien ne se meut ou ne demeure en repos dans un moment". -En efecto, el cap. mencionado se abre precisamente con estas palabras: "Por otra parte, tomado el instante no en su sentido amplio, sino en sí y originariamente, debe ser indivisible, y como tal se le encuentra en todo tiempo, a manera de elemento. En efecto, el instante es un extremo del tiempo pretérito, más acá del cual no hay nada del futuro, e inversamente, es un extremo del futuro, más allá del cual no hay nada del pasado: es exactamente lo que hemos llamado límite común" (234a) (s. nuestro)

(11) M. CAPEK: El impacto filosófico de la física contemporánea Traducc. E. Gallardo Ruiz Tecnos Madrid 1965, p. 174: "Esta creencia en el contraste entre la verdadera e invariable realidad y el reino semirreal es común a Platón, Plotino, los filósofos medievales, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Bradley y McTaggart(...) En este segundo grupo el rasgo mental elástico toma precisamente una forma menos conspicua, pero igualmente radical en sus implicaciones, de la es

pecialización del tiempo. Es apenas accidental que los primeros intentos de simbolizar el tiempo mediante una línea geométrica infinitamente divisible tuviesen como resultado la negación del cambio y el movimiento de Zenón y su defensa de la Unidad inmutable de Parménides".

- (12) W.D. ROSS: Op. cit. p. 119: "La conclusion de la théorie d'Aristote est que l'infini, sous aucune de ses formes, ne se présente comme un tout donné existant simultanément dans toutes ses parties. Aucune étendue n'est 'infinie par composition', faute de ne pouvoir être constituée par l'assemblage d'un nombre fini de parties égales finies. Aucune étendue n'est à aucun moment de la durée divisée actuellement en un nombre infini de parties, quoiqu'elle puisse être alternativement ou successivement divisée en un nombre infini de points. Le temps n'existe pas comme un tout donné infini, car il n'est pas dans la nature de ses parties de pouvoir coexister; mais, à la différence de l'étendue, le temps est potentiellement infini du point de vue de l'accroissement. Le temps, comme l'étendue, est infiniment divisible, mais non infiniment divisé".

- (13) A. MILLAN PUELLES: Fundamentos de Filosofía Rialp Madrid 1962, pp. 227 y ss

- (14) A. MILLAN PUELLES: Op. cit. p. 230

- (15) Ibid : "Para salvar la unidad del continuo, Heinen -tal vez el más agudo de los recientes tratadistas del problema- sostiene que las partes en cuestión no son entes en acto, pues si así aconteciera cada una de ellas sería un ente, y el continuo, por ende, no uno sólo, sino un conjunto o agregado de entes. Conviene, sin embargo, distinguir entre ser ente en acto (lo que, sin duda, es propio del todo) y encontrarse actualmente como parte dentro de lo que es un todo real. Las partes del continuo no son entes en acto, pero coexisten actualmente en el continuo, en la medida en que este, merced a la cantidad, es un todo posicionalmente distribuido. Para el mencionado tratadista, las partes del continuo son "entes en potencia próxima al acto"...pero esa misma fórmula no sería, sin embargo, enteramente correcta si...viniera a significar que las partes del ente continuo se dan en él, no de un modo actual, sino tan sólo

lo potencialmente, aunque sea con la mayor proximidad posible al acto. Porque si es cierto que como entes completos las partes sólo son en potencia propinqua, no lo es, en cambio, que como tales partes se hallen en esa misma situación en el continuo(...) (p.231) Las partes del continuo son, pues, en potencia "todos", pero actualmente son "partes", esto es, no entidades perfectas, no verdaderos entes capaces de existencia por sí mismos, sino ingredientes de un ser plenario con el cual y en el cual "coexisten".

- (16) TOMAS DE AQUINO: "Continuum a continendo dicitur. Quando igitur multae partes continentur in uno et quasi simul se tenent, tunc est continuum. Sed hoc non potest esse, cum sint duo ultima, sed solum cum est unum" (Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles, II, 76, n. 97)
- (17) A. MILLAN PUELLES: Op. cit. p. 231 nota 5: "La posición sustentada por Juan de Santo Tomás, y que comparte y esquematiza J. GRETT... no es propiamente la de que las partes sean entes en acto, sino que se den en acto, como tales partes, en el continuo; lo que no es tan incompatible, como HOENEN piensa, con la tesis de que las partes son entes en potencia próxima al acto (al menos, si se aclara que estos entes no habrían de ser completos y totales)".
- (18) Op. Ox. II d. 2 pars 2 q. 5 n. 344 (ed Vat t. VII, p. 305): "Dico igitur quod iste responsio de naturali in quantum 'quantum' et in quantum 'naturale', si potest habere aliquam veritatem, debet intelligi affirmando et negando rationem formalem divisibilitatis, ita quod illa quae dicit quod dividitur in quantum 'quantum' dicit quod dividitur in quantum 'naturale', et quae dicit quod non dividitur in quantum 'naturale', negat naturalitatem esse rationem huius divisionis, -sicut si diceretur quod animal in quantum habet oculos videt, non in quantum habet manus; et iste intellectus verus est. Sed ex hoc non sequitur quod non simpliciter ei conveniat quod convenit ei secundum quantitatem: non enim per naturalitatem concurrentem impeditur illud quod convenit naturaliter quantitati, sicut nec per manus concurrentes in animali tollitur illud quod simpliciter convenit ei secundum oculos. Ita igitur, absolute, est omne 'naturale' divisibile in semper divisibilia (in infinitum), sicut si illa quantitas quae est cum forma naturali esset per se, sine omni forma naturale. Et ita omnes re-



tiones quae procedunt de quantitate absolute (secundum rationem quantitatis), concludunt de ea ut est in naturalibus, quia divisibilitas est passio naturalis eius, -et ex consequente concludunt de naturali, cuius est haec passio".

- (19) C. R. S. HARRIS: *Duns Scotus* Oxford, 1927, p. 128: "Between any two points A and B there are an infinite number of intermediate points, and in dividing, say, a line we never reach a point when we can go further, or come to a minimum of length which cannot be split up - a thesis which he proves by a series of geometrical demonstrations borrowed from Roger Bacon". - La obra de Harris, sin embargo, está hoy prácticamente invalidada debido al uso sistemático del apócrifo *De Rerum Principio*; este dato de la procedencia de las demostraciones escotistas parece en todo caso incontestable.

- (20) Op. Ox. II d. 2 pars 2 q. 5 nn 320-321 (ed Vat t. VII, pp. 292-3): "Efficacius tamen probatur illud antecedens per duas rationes si ve propositiones geometricas, quarum prima est ista: 'Super centrum quodlibet, quantumlibet occupando spatium, contingit circulum designare', secundum illam petitionem 2 I Euclidis. Super igitur centrum aliquod datum, quod dicatur 'a', describantur duo circuli: minor, qui dicatur 'D', -et maior 'B'. Si circumferentia maioris componitur ex punctis, duo puncta sibi immediata signentur, quae sint 'b' 'c', -et ducatur linea recta ab 'a' ad 'b' et linea recta ab 'a' ad 'c', secundum illam petitionem I Euclidis "a puncto in punctum lineam rectam ducere" etc. Istae rectae lineae, sic ductae, transibunt recte per circumferentiam minoris circuli. Quae ergo aut secabunt eam in eodem puncto, aut insilio? Si in alio, igitur tot puncta in minore circulo, sicut in maiore; sed impossibile est duo inaequalia componi ex partibus aequalibus in magnitudine. et puncti in circumferentia minore sunt tot quot in circumferentia circuli maioris; ergo minor circumferentia est aequalis maiori, et per consequens pars est aequalis toti". - Este argumento fundamental tiene, a continuación en el texto, una variante que lo refuerza: "Si autem duae rectae lineae 'ab' et 'ac' secant minorem circumferentiam in eodem puncto (sit ille 'd'), super lineam 'ab' erigatur linea recta secans eam in puncto 'd', quae sit 'de', -quae sit etiam contingens respectu minoris circuli, ex 17 III Euclidis. Ista, ex 13 I Euclidis, cum linea 'ab'

constituit duos angulos rectos vel aequales duobus rectis, -ex eadem etiam 13, cum linea 'ac' (quae ponitur recta), constituet 'd e' angulos duos rectos vel aequales duobus rectis; igitur angulus 'a d e' et angulus 'c d e', valent duos rectos. Sed quicumque duo anguli recti sunt aequales quibuscumque duobus (p.294) rectis, ex 3 petitione I Euclidis; igitur dempto communi (scilicet 'a d e'), residua erunt aequalia: igitur angulus 'b d e' erit aequalis angulo 'c d e', et ita pars erit aequalis toti!"

(21)Vid sin embargo la advertencia de los editores en la ed. crítica, t. VII, p. 292, nota 3: "...patet Duns Scotum prae oculis habuisse textum Euclidis in quo petitiones (seu postulata) 1 et 2 efformabant duas partes unius petitionis; et sic petitiones 3 et 4 sunt apud Scotum petitiones 2 et 3".-

(22)Vid asimismo la advertencia de los editores, loc. cit. p. 296, nota 1: "Loco '9'...codices tradunt '7'; propositio 7 tamen de alie re agit".-

(23)Op. Ox. II d. 2 pars 2 q. 5 nn 327-329(ed Vat. t.VII pp. 296-7): "Secunda probatio est ex 5 sive ex 9 X Euclidis. Dicit enim illa 5 quod 'omnium quantitatum commensurabilium proportio est ad invicem sicut alicuius numeri ad aliquem numerum', et per consequens -sicut vult 9- 'si lineae aliquae sint commensurabiles, quadrata illarum se habebunt ad invicem sicut aliquis numerus quadratus ad aliquem numerum quadratum'; quadratum autem diametri non se habet ad quadratum costae sicut numerus aliquis quadratus ad aliquem numerum quadratum; igitur nec linea illa, quae erat diametri quadrati, commensurabilis erit costae illius quadrati. Minor huius patet ex penultima I, quia quadratum diametri est duplum ad quadratum costae, pro eo quod est aequale quadratis duarum costarum; nullus autem numerus quadratus est duplus ad alium numerum quadratum, sicut patet discurrendo per omnes quadratos, ex quibuscumque radicibus in se ductis. Ex hoc patet ista conclusio, quod diameter est asymmetr costae, id est incommensurabilis. Si autem lineae istae componerentur ex punctis, non essent incommensurabiles (se haberent enim puncta unius ad puncta alterius in aliqua proportionem numeralem); nec solum sequeretur quod essent commensurabiles lineae, sed etiam quod essent aequales, -quod est plane contra sensum".- La "probatio huius consequentiae" se ex-

tiende a lo largo del número 330, pp. 297-8.- Por su parte, el n. 331, p. 298, incluye el cuarto argumento general: "Immo, generaliter, totus X Euclidis destruit istam compositionem lineae ex punctis, quia nulla esset omnino linea irrationalis sive surda, cum tamen ibi principaliter tractet de irrationalibus, sicut patet ibi de multis speciebus lineae irrationalis quae assignat".- Por último, los cuatro argumentos, y especialmente los dos fundamentales recogidos en el texto, confluyen en la demostración de la imposibilidad de las "partes mínimas": Op. Ox. II d. 2 pars 2 q. 5 nn 332-333 (ed Vat t. VII, pp. 298-300): "Ex eodem etiam apparet improbatio alterius antecedentis, de partibus minimis, -quia aut illud minimum posset praecise terminare lineam indivisibilem simpliciter, aut posset intercipi inter terminos duarum linearum? Si primo modo, minimum ponitur simpliciter punctus indivisibilis, et tunc idem est ponere, illo modo, minimum et simpliciter indivisibile pro parte. Si secundo modo, ducentur igitur duae lineae - protractae a centro, ad terminos talis minimi in circumferentia maiore, ita quod includant praecise tale minimum in illa circumferentia. Tunc quaero: aut includunt aliquid minimum in circumferentia minore, aut praecise nihil includunt, sed omnino habent idem indivisibile continuens? Si primo modo, igitur tot minima in minore circulo quot sunt in maiore; igitur erunt aequales. Si secundo modo, sequitur quod circumferentia minor secabitur in uno puncto a duabus lineis rectis... quod est improbatum in primo membro.- Immo sequitur absurdum, quod scilicet lineae istae in circumferentia maiore includant illud minimum: et ducatur a termino unius ad terminum alterius linea recta, secundum primam petitionem I; et tunc illa erit basis trianguli duorum laterum, et per consequens poterit dividi in duo aequales (ex 10 I); et ita non erit minimum, quod datum est minimum. Immo ulterius: ducatur aliqua alia, sequidistans illi basi trianguli, illa erit minor illa base (ex 21 I), et ita erit aliquid minus minimo. Similiter, illa positio, sive uno modo sive alio..., concludit commensurabilitatem diametri ad costam (immo aequalitatem), sicut deductum est prius, contra primam opinionem".

Tanto el códice de Asís como la edición Vivès incluyen, al margen de estos textos, la transcripción gráfica de estas demostraciones. La edición crítica no la incluye. Es factible consultarla, sin embargo, en E. GILSON: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* París J. Vrin 1952, p. 416; C. R. S. HA-

RRIS: Duns Scotus op. cit. p. 128; P. STELLA: L'ilemorfismo di G. Duns Scoto Torino Società Ed. Internazionale 1955, pp. 4-7.-Tal como habremos de recordar, esas demostraciones son en sustancia las mismas que utilizaré en su día Cantor.

- (24) F. KAULBACH: "Le labyrinthe du continu" en *Archives de Philosophie*, XXIX, 1966, pp. 507-535; pp. 513-4: "Comment faut-il penser cette appartenance continue des parties au tout, s'il faut concevoir d'une part des parties qui ont une existence relativement indépendante et, d'autre part, chaque partie comme pénétrée par le tout et reflétant?... Ainsi surgit une aporie apparemment insoluble dans la conception de la continuité. Leibniz a désigné cette aporie sous le nom de labyrinthe du continu (Nota: Selon l'expression du jeune Fromondus: 'Labyrinthus sive de compositionis continui?' anvers 1631) Formulée autrement elle se présente ainsi: d'une part, le continu doit être indéfiniment divisible, mais d'autre part on ne peut jamais le considérer que comme un tout qui comme tel est indivisible, car en chaque section que l'on obtient en essayant de diviser, on retrouve toujours un tout".

- (25) Esta teoría se desarrolla fundamentalmente, como es sabido, y a parte la correspondencia con el P. Des Bosses (5-Febrero-1712; 26-Mayo-1712; 12-Junio-1712; 29-Abril-1715, por citar algunas), en dos obras capitales de LEIBNIZ: "Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison" y "Monadologie": ambas, en *Philosophischen Schriften*, Herausgegeben von C. I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim, 1961, vol VI.- En el pgfo 1 de "Principios" se afirma la universalidad, unidad y simplicidad de las substancias simples de que todo se compone, y por ende (pgfo 2) su indestructibilidad.- Por su parte, el pgfo 1 de "Monadologie" resfirma ese ser "sin partes" de las mónadas, que son (pgfo 3) "los verdaderos elementos de las cosas", los "átomos de la naturaleza".- Por su parte, el pgfo 1 de "Principes" contiene la célebre definición de la substancia como "être capable d'action"; estas mónadas, capaces de "percepción" y "apetición" ("Principios" pgfo 2), que sin embargo "carecen de ventanas" ("Monadologie", pgfo 7) son verdaderas "forces primitives".- Vid: Y. BELLAVAL: *Leibniz: Initiation à sa philosophie* París 1962.- BELLAVAL: *Leibniz, critique de Descartes*, París 1960. Vid notas 28 y 29.-

- (26) Cfr: Yvon BELAVAL: Leibniz, Initiation à sa Philosophie, op. cit., la sección sobre la idea de "ex-presión", p. 109.- Por su parte, KAULBACH añade (Op. cit. pp. 516-7: "La force monadique, comme point métaphysique, inétendu, trouve dans la figure étendue son 'ex-expression' (...) La force représentante produit le mouvement au quel est due la cohésion des structures continues".
- (27) Op. cit. p. 520: "Le continu est processus ininterrompu dans l'espace et le temps qui, paradoxalement, a pour fondement et source le point-force inétendu; ce point est à la fois le point du commencement, chaque point du processus et point de la fin, le continu d'une mélodie, d'une phrase, d'une figure organique, etc.. "
- (28) LEIBNIZ: "Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison" en Philosophischen Schriften, ed Gerhardt, VI, pp. 598-599, pgfo 3: "Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples par tout, séparées effectivement les unes, des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports; et chaque substance simple ou Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée... et le principe de son Unicité, est environnée d'une Masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'Automate ou de Machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, selon la distance, plus ou moins, ...; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'Univers lui-même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appétits, ou des causes finales du bien et du mal, qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou dérégées, comme les changements des corps et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les loix des causes efficientes, c'est-à-dire des mouvements. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la Monade et les mouvements des corps, pré-établie d'abord entre le système des causes efficientes et celui

des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'Âme et du corps, sans que l'une puisse changer les loix de l'autre".- LEIBNIZ: "Monadologie" en *Philosophischen Schriften*, Gerhardt, VI, p. 616, pgfo 56: "Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers".- LEIBNIZ: "Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps" en *Ph. Schr. Gerhardt IV*, pp. 475-6: "...il faut savoir que la notion parfaite de chaque substance, quoique indivisible, enveloppe l'infini et exprime toujours tout son passé et tout son avenir(...)car chaque substance exprime en elle tout l'univers; c'est un parfait miroir, suivant son rapport ou point de vue..."-.

- (29) Vid: *Mathem. Schriften*, Gerhardt, VI, p. 130: Leibniz pone el célebre ejemplo de la elipse que por cambios continuos, alejándose cada vez uno de sus centros del otro, se aproxima a la parábola.- Vid también p. 129: "Cum differentia duorum cassuum infra omnem quantitatem datam diminui potest in datis sive positis, necesse est, ut simul diminuaturs infra omnem quantitatem in quæsitis sive consequentibus quæ ex positis resultant".-LEIBNIZ: *Mathem. Schriften*, Gerhardt VII, p. 25: "Hinc etiam sequitur Lex Continuitatis sive primum prolata, qua fit ut lex quiescentium sit quasi species legis inæqualem...quod semper locum habet, quoties genus in quasi-speciem oppositam desinit...Continuitas autem in tempore, extensione, qualitatibus, motibus, omnique naturæ transitu reperitur, qui nunquam fit per saltum".-Vid: A. CARRAS RABADE: "El principio de continuidad en la teoría Leibniziana del método" en *Anales del Seminario de Metafísica Universidad Complut. Madrid*, 1972, pp. 111-150; pp. 142-3: "He aquí, pues, el principio supremo, fundamento de la teoría del sistema, de todo tipo de relación, de toda correspondencia entre cualquier clase de elementos, principio en el que se funda el más puro carácter formal -el mínimo de exigencias, la correspondencia más general de todas- y el carácter dinámico, de 'variación' y 'conservación', de desarrollo, expansión reglada de series que, por el sólo hecho de poseer una regla, un orden, se corresponden, se expresan mutuamente. Base de toda sistematicidad, la ley de continuidad

es, además, el principio que garantiza la capacidad inventiva y el avance constante, el progreso del sistema".- LEIBNIZ: "Lettre de M. L. sur un principe général..." en Philos. Schriften, Gerhardt, III, p. 52: "Lorsque la différence de deux cas peut estre diminuée au dessous de toute grandeur donnée 'in datis' ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée 'in quaesitis' ou dans ce qui en résulte...lorsque les cas....s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou événements...le fassent aussi".- Para todo este tema, vid: MITTELS TRASS: Neuzeit und Aufklärung Berlín 1970, pp. 489-501.-La posición de Leibniz, sin embargo, no es tan ingenua como podría pensarse: "L'Espace, bien loin d'être substance, n'est pas même un Etre. C'est un ordre comme le temps, un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre entre les existences, qui ne sont pas ensemble. La continuité n'est pas une chose idéale, mais ce qu'il y a de réel, est ce qui se trouve dans cet ordre de la continuité. Dans l'idéal ou continu le tout est antérieur aux parties, comme l'unité Arithmétique est antérieure aux fractions qui la partagent, et qu'on y peut assigner arbitrairement, les parties ne sont que potentielles; mais dans le réel le simple est antérieur aux assemblages, les parties sont actuelles, sont avant le tout.(...)Il ne faut pas donc concevoir l'étendue comme un Espace réel continu, parsemé de points. Ce sont des fictions propres à contenter l'imagination, mais où la raison ne trouve point son compte. Il ne faut pas concevoir non plus les Mondes comme des points dans un espace réel, se remuent, se poussent..."(Carta a Remond, Julio 1714: Ph. Schriften Gerhardt, III, pp. 622-3).-Idéntica idea en la Carta a de Volder recogida en Ph. Schriften, Gerhardt, II, p. 282: "Actualia componuntur ut numerus ex unitatibus, idealia ut numerus ex fractionibus: partes actu sunt in toto reali, non in idealibus..."-.

(30)Aristóteles: Física, V 3 226b 34- 227 a 1

(31) Aristóteles: Física, loc. cit.

(32)Aristóteles: Metafísica, I. XI, 1069a 1-2: continuo ("sunejés") es la magnitud cuyas partes se unen en un todo por límites comunes, confundidos entre sí.-

- (33) Aristóteles: Física V 3, 227a 22-24: "Los extremos de cosas pueden estar juntos sin necesariamente ser uno, pero no pueden ser uno sin estar necesariamente juntos".
- (34) Frco de P. SAMARANCH: "Los puntos y los instantes son siempre el límite de una línea o un tiempo, pero nunca son los componentes de esta línea o este tiempo" (Nota 1 en la p. 648 de la ed. de Obras Completas de ARISTÓTELES realizada por Aguilar Madrid 1964, con traducción del propio autor citado.-Citamos esta edición exclusivamente por lo que al comentario se refiere, puesto que el valor intrínseco de esta traducción, como se sabe, es mínimo).
- (35) DUNS SCOTO: Op. Ox. IV d. 10 q. 3 n. 7: "Continuitas est unitas partis ad partem in toto; sed unitas totius ad seipsum est vere identitas".
- (36) Sobre la "transcendentalidad" de los "conceptos puros de la razón", su radicación en la naturaleza misma de la razón y su referencia a "todo el uso del entendimiento", vid: KRV, B 384 y en general B 378 y ss.- Sobre la pareja justificabilidad que cada polo de las antinomias presenta: KRV, B 449.-
- (37) KANT: KRV, A 524, B 552-A 532 B 560
- (38) La crítica bergsoniana a los Eleatas y el pensamiento científico en general que sigue su método de pensar se encuentra esparcido a lo largo de toda su obra. Como pasajes más característicos mencionemos: "Matière et Mémoire" en Oeuvres Edition du Centenaire, P.U.F. París 1959, Textos anotados por A. Robinet, Introducción por H. Gouhier, cap IV ("De la délimitation et de la fixation des images, pp. 324 y ss).- P. 324: "L. Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible". P. 337: "Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose".- "Essai sur les données immédiates de la conscience", misma ed. cap "De la multiplicité des états de conscience" ("L'illusion des Eleates", pp. 74-77).- "La pensée et le Mouvant", ed cit. cap "La perception du changement" (pp. 1376 y ss).- Y especialmente en "L'Evolution Créatrice", ed cit. pp. 725 y ss: "Le mécanisme cinématographique de la pensée"; p. 757: "Nous sentons



bien alors que la ligne parcourue entre deux arrêts se décrit d'un seul trait indivisible, et qu'on chercherait vainement à pratiquer dans le mouvement qui la trace des divisions correspondant, chacune à chacune, aux divisions arbitrairement choisies de la ligne une fois tracée. La ligne parcourue par le mobile se prête à un mode de décomposition quelconque parce qu'elle n'a pas d'organisation interne. Mais tout mouvement est articulé intérieurement. C'est un bond indivisible...ou une série de bonds indivisibles(...)P. 759: "Quand nous disons 'l'enfant devient homme' gardons-nous de trop approfondir le sens littéral de l'expression. Nous trouvons que, lorsque nous énonçons l'attribut 'homme' il ne s'applique déjà plus au sujet 'enfant'. La réalité, qui est la "transition" de l'enfance à l'âge mûr, nous a glissé entre les doigts".-

- (39) H. BERGSON: "La pensée et le Mouvant" en Oeuvres, cit. p.1258: "Nous en dirons autant du changement. L'entendement le décompose en états successifs et distincts, censés invariables. Considérons de plus près chacun de ces états, s'aperçoit-on qu'il varie, demand-t-on comment il pourrait durer s'il ne changeait pas? Vite l'entendement le remplace par une série d'états plus courts, qui se décomposeront à leur tour s'il le faut, et ainsi de suite indéfiniment. Comment pourtant ne pas voir que l'essence de la durée est de couler, et que du stable accolé à du stable ne fera jamais rien qui dure. C'est qui est réel, ce ne sont pas les états, simples instantanés pris par nous...le long du changement; c'est au contraire le flux, c'est la continuité de la transition, c'est le changement lui-même. C'est changement est indivisible, il est même substantiel(...) P. 1259: "La métaphysique date du jour où Zénon d'Elée signala les contradictions inhérentes au mouvement et au changement...elle prétendait dépasser l'expérience; elle ne faisait en réalité que substituer à l'expérience mouvante et pleine...un extrait fixé, desséché, vidé, un système d'idées générales abstraites...Restituons au mouvement sa mobilité, au changement sa fluidité, au temps sa durée...La métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continuelle, jaillissement ininterrompu de nouveauté".

(40)Cfr: "L'Evolution Créatrice" en Oeuvres, cit p. 644: La inteligencia "es ante todo la facultad de relacionar un punto del espacio con otro punto del espacio, un objeto material a otro objeto material, aplicándose a todas las cosas, pero quedándose fuera de ellas".- Y en "La pensée et le mouvant", cit. p. 1275: "La inteligencia no retiene de él (el movimiento) más que una serie de posiciones: un punto alcanzado, después otro todavía...De la transición aquélla aparta su mirada...Es pues la fijeza lo que busca nuestra inteligencia".-Por contra, la "simpatía", en vez de "girar en torno a la exterioridad del objeto", penetra en su interior ("L'Evolution", cit. p. 645).- Y en "La pensée et le mouvant", cit. p. 1272: "Four passer de l'intellection à la vision, du relatif à l'absolu, il n'y a pas à sortir du temps, il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence".- Y en "L'Evolution..."cit. p. 645: "L'instinct est sympathie".Por último, la fórmula definitiva en "La pensée..." cit. p. 1275: "Penser intuitivement est penser en durée".- (s. nuestro; traducc. en su caso, nuestra).

(41)E. CASSIRER: Filosofía de las Formas Simbólicas Traducc. A. Morones Fondo de Cultura Económica México 1964-71, vol I, pp. 189-90.

(42)Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor nace en S. Petersburgo, hoy Leningrado, Rusia, el 3-Marzo-1845; sus padres, daneses (Vid: The New Encyclopaedia Britannica, W. Benton Publisher, Chicago-Oxford, Vol 3, 1974, p. 784) israelitas de origen portugués (Vid: J. ITARD: "Análisis matemático y teoría de los números" en "La Ciencia Contemporánea: el siglo XIX", vol III de la Historia General de las Ciencias, dirigida por R. Taton, Barcelona, 1973, pp. 88), pertenecían, respectivamente, a la religión romano-católica, su madre, procedente de una familia de músicos, y protegente su padre, comerciante acomodado. En 1856, enfermo su padre, Cantor se traslada a Frankfurt con su familia; su talento matemático aflora antes de los 15 años en los Gimnasios de Darmstadt y Wiesbaden. Estudia posteriormente en la Universidad de Zurich, Suiza, yendo a la de Berlín en 1863 para estudiar física, filosofía y matemáticas. En Berlín es alumno de Kummer, Leopoldo Kronecker (su posterior feroz adversario) y, sobre todo, Karl Theodor Weierstrass; el último de los tres grandes matemáticos citados tendría sobre él la más vasta influencia, dedicado como estaba a la renovación de la Analítica. Se doctora en 1867 con u-

na tesis sobre "In re mathematica ars propendi pluris faciendis est quam solvendi", sobre una cuestión propuesta por Gauss en sus "Disquisitiones Arithmeticae" de 1801. Tras una breve estancia como profesor en Berlín, ingresa en la Universidad de Halle, donde permanecerá el resto de su vida, primero como Privatdozent en 1869, luego como profesor adjunto en 1872, y titular desde 1879. Muere en Halle en 1918, el 6 de Enero, sin haber conseguido la cátedra berlinesa (Vid: ITARD: *Ibd*), habiendo padecido esporádicos ataques de una enfermedad mental, que no le permitía trabajar sino a intervalos, desde 1884. En uno de sus períodos de lucidez, hizo transformar su cátedra de Matemáticas en cátedra de Filosofía. Sobre la importancia significativa de esta decisión postrera, como índice de la conciencia que Cantor adquirió de las implicaciones últimas de sus descubrimientos, holgará todo comentario al lector de este trabajo.

Este breve esbozo de su vida no quedaría completo sin señalar, siquiera sea genéricamente, la transcendencia de su huella en la matemática moderna: Vid: *Encyclopaedia Britannica* op. cit, loc. cit. p. 785: "At the turn of the century, his work was fully recognized as fundamental to the development of function theory, of analysis, and of topology. Moreover, his work stimulated further development of both the intuitionist and the formalist schools of thought in the logical foundations of mathematics(...) His work has substantially altered mathematical education in the United States and is often associated with the "new mathematics".

- (43) Vid: J. de LORENZO: *La Matemática y el problema de su Historia Tecnológica*, Madrid, 1977, pp. 64 y ss.- Especialmente p. 74: "El nuevo enfoque ideológico de creación intelectual del matemático, al aceptar la existencia de las clases como agregados de elementos cualesquiera como dato inicial, permite crear una nueva serie de conceptos en el terreno, en el hacer del Análisis, inconcebibles en el hacer anterior, en el marco existente a partir de los entornos de 1827. Por lo pronto, el establecimiento de los principios o criterios del continuo, como los mencionados de Dedekind, el de los intervalos encajados de Cantor, el de Weierstrass del punto de acumulación de conjuntos acotados... Además, Dedekind define explícitamente el intervalo de números reales, Weierstrass maneja la noción de punto de acumulación... Nuevo hacer desde el cual... al desarrollar Cantor... la estructura de los intervalos abiertos, de los cerrados, las definiciones de conjunto derivado, de conjunto denso, de conjunto perfecto..."

CAPITULO II: La inducción transfinita

"Esto no es matemática: es teología"  
(Paul Gordon)(1)

La noción fundamental en la que se apoya y de la que parte la construcción cantoriana de los números transfinitos es la de "conjunto" (Menge). Por tal entiende nuestro autor un "agregado"(2), una colección totalizada de objetos discretos de intuición o pensamiento. (3). Los "miembros" de ese conjunto son denominados "elementos" del mismo (4), de modo que, en signos, todo conjunto  $M$  de objetos está formado por  $(m)$  elementos:

$$M = (m)$$

Dada la generalidad del concepto de "conjunto" adoptado, susceptible de aplicación a todo tipo de objetos, mentales o reales, es posible en su consideración prescindir absolutamente tanto del carácter cualitativo que estos objetos presenten como del orden que adopten dentro del conjunto: el "concepto general" o "universal" (Allgemeinbegriff) que de tal operación abstractiva resulta es denominado por Cantor "poder" (o "potencia": Mächtigkeit) del conjunto, que viene a ser expresada por un número cardinal (Kardinalzahl)(5): así, un conjunto  $M$  de  $(m)$  elementos como el antes scotado tendrá, en signos, un número cardinal  $\bar{M}$ .(6)

De aquí surgen una serie de consecuencias: la primera de ellas es que, poseyendo todo conjunto  $M$  de objetos un "subconjunto" o

"parte" suya que, estando formada por elementos  $(m)_1$ , sin embargo no abarca todos los elementos de  $M$ , el número cardinal  $\bar{M}$  del conjunto  $M$  será siempre superior o "mayor" que el número que corresponda al subconjunto,  $\bar{M}_1$ . La segunda, que habiendo convertido cada elemento de cada conjunto en una simple "unidad" (7), es posible establecer una relación biunívoca (unidad con unidad) entre los elementos de dos conjuntos dados; y cuando de esa operación resulte una ley definida de correspondencia, tal que a cada elemento  $(m)$  de  $M$  corresponde un elemento  $(n)$  de  $N$ , y sólo uno, y viceversa, entonces decimos que los conjuntos son "equivalentes". Ahora bien, en tal caso es lógicamente posible también establecer esa misma relación de equivalencia entre sus "partes" correspondientes  $M_1$  y  $N_1$ , de modo que, en definitiva, según los principios anteriormente sentados, sus números cardinales vienen a coincidir: por tanto, podemos afirmar con generalidad que, según Cantor, dos conjuntos  $M$  y  $N$  son "equivalentes" cuando y sólo cuando  $\bar{M} = \bar{N}$ . (8)

No son éstas sin embargo, las únicas relaciones que entre agregados pueden definirse; si por otra parte dos conjuntos  $M$  y  $N$  se hallan en tal relación que, siendo  $\bar{M} = 'a'$  y  $\bar{N} = 'b'$ , se reúnen estas dos condiciones:

a) Ninguna parte de  $M$  es equivalente a  $N$

b) Hay una parte  $N_1$  tal que  $N_1 = \bar{M}$

entonces podemos establecer una relación entre ellos de "mayor a menor" tal que ' $b$ ' sea "mayor" que ' $a$ ', y ' $a$ ' "menor" que ' $b$ '. (9) De lo cual, a su vez, pueden seguirse los siguientes postulados elementales:

1) Si ' $a$ ' y ' $b$ ' son números cardinales, o bien  $a = b$ , o  $a$  mayor que  $b$ , o  $b$  mayor que  $a$ .

2) Si  $M$  y  $N$  son tales que  $M$  es equivalente al subconjunto  $N_1$  de  $N$  y  $N$  a

la parte  $M_1$  de  $M$ , entonces  $M$  y  $N$  son equivalentes.

3) Si  $M_1$  es parte de  $M$ , y  $M_2$  parte de  $M_1$ , siendo  $M_1$  y  $M_2$  equivalentes, entonces  $M_1$  es equivalente tanto a  $M$  como a  $M_2$ .

4) Si  $N$  no es equivalente a  $M$  ni a una parte de  $M$ , siempre hay una parte de  $N$ ,  $N_1$ , que sea equivalente a  $M$ .

5) Si  $M$  y  $N$  no son equivalentes, y  $N_1$  es equivalente a  $M$ , ninguna parte de  $M$  es equivalente a  $N$ . (10)

Posteriormente, la especulación cantoriana procederá a re-definir según estos postulados las "operaciones" tradicionales de la aritmética (suma, resta, exponentes, multiplicación...) en términos de conjuntos. (11)

Ahora bien; como se recordará, en la consideración avanzada de los números cardinales finitos hemos conscientemente prescindido del componente ordinal. Podemos ahora con Cantor remediar esa omisión y señalar que se entiende por "número" o "tipo ordinal" (Ordnungstypus) de un conjunto  $M$  (denotado por  $\bar{M}$ ), el concepto general que de  $M$  resulta cuando de él abstraemos el carácter de sus elementos ( $m$ ), pero no el orden de precedencia entre ellos; siendo para ello indispensable que el conjunto  $N$  esté "simplemente ordenado" (einfach geordnet) por una relación ordinal, tal que de dos elementos  $m_1$  y  $m_2$ , uno tenga un "rango" superior al otro, y, si son tres,  $m_1, m_2, m_3$ , si se da el supuesto de que  $m_1$  tenga un grado inferior al de  $m_2$ , y  $m_2$  un grado inferior al de  $m_3$ ,  $m_1$  sea asimismo inferior en grado a  $m_3$ . (12)

Aplicando ahora nociones análogas a las que empleamos en el caso de las potencias ordinales, podemos decir que dos conjuntos  $M$  y  $N$  son "similares" (ähnlich) si sus elementos pueden ser puestos en correspondencia biunívoca tal que la relación de orden  $m_1 - m_2$  sea la misma que corre entre los elementos  $n_1 - n_2$ . Por lo mismo, en tal caso de

"similaridad", podemos decir que  $\bar{M} = \bar{N}$ ; es decir, que ambos conjuntos poseen el mismo e idéntico tipo ordinal. (13)

Si ahora reunificamos las nociones de "potencia cardinal" y "ordinal", obtenemos en consecuencia que, para el caso siempre de conjuntos finitos (es decir, de agregados de un limitado número de objetos o elementos, expresables en su extensión por una cifra numeral concreta), los correspondientes números cardinales y ordinales vienen sencillamente a coincidir. En efecto, y como se habrá observado, la obtención del número cardinal o potencia del conjunto, aparte la axiomatización abstracta que hemos recogido, se reduce en última instancia al producto del "contar" (en la línea de Dedekind)(14) los elementos de un conjunto finito de elementos. Criterio antes seguido, en realidad, no ha sido sino el de establecer una correspondencia biunívoca entre las unidades-elementos de un conjunto y los números pertenecientes a la serie numeral indefinida, de modo que a cada número corresponda un elemento, y a cada elemento un número. Ello supuesto, es obvio que el número cardinal que se obtenga, para un conjunto finito, será el mismo tiempo formalmente (aunque no conceptualmente) (15), el mismo que se obtenga en la operación ordinal, toda vez que a tenor de las abstracciones anteriormente mencionadas habrá siempre "un" elemento, sea el que sea, al que venga a corresponder cada vez, por ejemplo, el puesto 102 en un conjunto de 10 elementos. (16)

Una vez reunificadas, del modo predicho, las nociones de potencia cardinal y ordinal para el supuesto de "números" finitos, Cantor se apresta a axiomatizar sus caracteres; para ello, siete teoremas fundamentales son suficientes:

1) Todos los términos de la serie ilimitada de los cardinales finitos

1, 2, 3, 4....n...

son todos ellos diferentes unos de otros(17)

2)Cada uno de esos números 'n' es mayor que el precedente y menor que el que le sigue (18)

3)No hay número cardinal alguno que venga por su magnitud a colocarse entre dos números consecutivos 'n' y 'n+1' (19).

4)Si M es un agregado tal que su poder es inequipotente respecto de todas sus partes, entonces el agregado (M, e) que surge de M por la adición al mismo de un nuevo elemento 'e' tiene la misma propiedad de que su potencia no sea equivalente al de ninguna de sus partes (20)

5)Si N es un agregado con el número cardinal finito 'n' y  $N_1$  es algún subconjunto de N, el número de  $N_1$  es igual al de alguno de los números precedentes: 1, 2, 3...n-1. (21)

6)Si K es un agregado de diferentes números cardinales finitos, hay un( $k_1$ ) número entre ellos que es menor que todos los demás, y por lo tanto el menor de todos (22)

7)Todo agregado  $K = (k)$  de números cardinales puede ser colocado en forma de serie:

$$K = (k_1, k_2, k_3, \dots)$$

de modo que:

$$k_1 < k_2 < k_3 \dots \quad (23)$$

El próximo paso en la investigación cantoriana es sin lugar a dudas extender estas nociones a los conjuntos infinitos. Por nuestra parte, antes de proceder a ello, nos gustaría dejar si cabe aclarada con mayor justeza la índole de la operación por la que un conjunto dado de elementos arroja una potencia cardinal como propia; esa cuestión, en efecto, adquirirá una importancia capital en el supuesto de



los cardinales y ordinales transfinitos, dando pie entonces con su ambigüedad, como veremos, a la paradoja del mayor número cardinal. Por lo que hasta aquí visto respecta, a nuestro entender no se trata, en definitiva, sino de que al último elemento computado de un conjunto corresponde siempre una cifra de la serie cardinal-ordinal numérica finita, de tal modo que esa cifra expresa a la vez: 1) el número propio e individual que a ese último elemento se asigna; 2) el número total del conjunto, o de la suma de los elementos de ese conjunto; y 3) el número ordinal que corresponde tanto al último elemento contabilizado como al conjunto en su totalidad. Es por todo ello, en última instancia, por lo que creemos que el mismo Cantor subrayará que toda potencia cardinal finita no es en rigor sino un agregado de unidades, que posee existencia en nuestra mente como proyección o imagen de un conjunto real dado. (24)

Tal como anteriormente hemos señalado, el paso genuinamente creador en la marcha del pensamiento cantoriano es la ampliación de tales conceptos al campo de los conjuntos de un número indefinido de elementos. En ese propósito, lo primero que nuestro autor aborda es una decidida clarificación de la terminología: hay, nos dice Cantor, dos tipos bien diferentes de "infinito"; uno, lo que en rigor podríamos denominar un "infinito impropio" (Uneigentlich-Unendliches), es decir una magnitud que puede ser incrementada más allá de todo límite o reducida arbitrariamente en cualquier proporción, pero que siempre permanece, como tal, finita; por lo mismo, puede ser llamado este infinito "infinito variable"; el otro, por su parte, es un infinito "propio" (Eigentlich-Unendliches), un infinito actual, definido y puntual, que puede ser representado, por ejemplo, por la infinidad precisa que se maneja en teoría de funciones. (25)

A nuestro parecer, no es excesivamente difícil rastrear, bajo esta terminología cantoriana, la vieja polémica que entre los partidarios del infinito "potencial" y los defensores del "actual" hemos venido persiguiendo a lo largo del capítulo anterior. Son tres, en efecto, las nociones que es preciso distinguir con claridad al aproximarse a la teoría cantoriana de la transfinitud: "finito", "indefinido" e "infinito". De estos conceptos, indudablemente el primero de ellos representa el contenido mental más simple: designa, sencillamente, lo limitado y de-finido, lo que no excede ni puede exceder de una barrera exterior dada y precisa; por su parte, "indefinido" menciona en contraposición lo i-limitado y sin-fin: aquella serie a cualquiera de cuyos términos puede siempre añadirse un siguiente, y un siguiente a ese obtenido... Ahora bien: para Cantor, y tal como acabamos de recordar, éste no es sino un impropio, un falso "infinito", por cuanto la "indefinición" menciona únicamente la i-limitación potencial, la pura posibilidad-de; "indefinido", así, acoge lo carente de acabamiento, lo sin-límite, pero un sin-límite procesual, dotado de la inagotable capacidad de extenderse más allá de cualquier posición adoptada y/o límite conquistado. Lo "impropio" de su infinitud, por ello, se apoyará para el matemático alemán en el innegable hecho de que, a través de un proceso inacabable como tal, los resultados que se obtienen pertenecen siempre y cada vez al reino de la finitud: en otros términos, por elevada que sea la cifra de un miembro de la serie  $N$  de los números naturales

$$N = (1, 2, 3, 4...n, n+1...)$$

ese número será por definición e irreparablemente finito, limitado.

Es por ello que lo que Cantor ha denominado "infinito Propio" no es jamás, como el anterior, un infinito "variable" (es decir, el propio del pensar aristotélico potencialista, que hubo de encontrar su más

explícita formulación matemática en la teoría leibniziana-newtoniana del infinitésimo que se obtiene por progresiva minoración indefinida) (26), sino un infinito actual, puntual, positivo y precisamente dado como totalidad cerrada. Retomando esta última noción, Cantor tiene en efecto una clara conciencia de que, retrotrayéndose a la multisecular disputa entre Aristóteles y Zenón, vuelve con él el pensamiento a considerar la vía del infinito actual que el Estagirita hubo de abandonar en favor del simple infinito potencial. (27)

La clave para esta sólo aparentemente revolucionaria inflexión del pensamiento se halla, como repetidamente hemos venido insinuando, en la aplicación de la idea de "conjunto" a los agregados de indefinidos elementos. En efecto, señalamos antes que, para Cantor, un conjunto no viene en rigor dado por el número total de elementos que lo componen, sino que en realidad "existe", en el sentido matemático del término (28), cuando el criterio o regla de su "construcción" (más correcto sería utilizar "definición") puede ser fijado sin equivocidad: en otros términos, siempre que frente a un elemento cualquiera de la realidad pueda decidirse sin ambigüedad si pertenece o no al conjunto de referencia, ese conjunto está "dado" como tal, y es sencillamente subsidiario el hecho de que posea un número definido o indefinido de elementos posibles (29). Es por ello que, si en el estado de la matemática que le era coetáneo era usual reconocer la presencia de un único conjunto indefinido, es decir, la seriación inabarcable de los números naturales, tendentes no hacia un "número" (30), sino hacia una mera referencia u horizonte inalcanzable, expresada por el símbolo  $\infty$ , Cantor comenzará por concluir de sus principios que el "primero" de los conjuntos transfinitos es, precisamente, el formado por "todos" los números naturales en su completa seriación:  $N$ , siendo  $N = (1, 2, 3, \dots, n, \dots)$ .

La más directa consecuencia de este resuelto tipo de formulación "en cierre" es obviamente que, si bien a cualquiera de los elementos integrados en  $N$  es siempre posible añadirle una ulterior unidad que aumente su potencia, el conjunto como tal es completo, y al abarcar en sus límites, por definición, todo número natural posible, resulta imposible adicionarle ningún número más a ese conjunto total. Por lo mismo, ese conjunto  $N$  formado por todos los números naturales en su indefinida seriación completa habrá de poseer, como cualquier otro conjunto dado, una "potencia cardinal", un "número": es así como, en definitiva, las dos grandes corrientes del pensamiento cantoriano vienen a confluir en la idea de número "aleph" como potencia cardinal correspondiente al conjunto infinito de los números enteros; si, en efecto, por una parte hemos sostenido que como límite actual de toda "indefinición" o "finitud potencial", "impropia", hay que suponer la presencia de un infinito actual, positivamente cerrado y concretamente definido; y, por otra, hemos recordado que la noción de "conjunto" se apoya en rigor en la posibilidad de establecer unívocamente su criterio definidor, y no en la numerabilidad o innumerabilidad de sus elementos, la conclusión unitaria que se impone es pues que el conjunto de los números enteros naturales, aunque radicalmente "abierto" y potencialmente indefinido, puede ser sin embargo re-unificado por el criterio definidor que permite considerar cada número natural como el resultado de la suma, a cada elemento dado de  $N$  y a partir de 1, de una unidad discreta y sucesiva mayor. Puede, en consecuencia, como dijimos, hablarse del "conjunto" (cerrado, total, definido) de esta serie, y asignarle como a cualquier otro un número o potencia cardinal. Ahora bien: como, por principio, todo número entero natural que se obtenga pasaría ipso facto a pertenecer a la propia serie potencialmente indefinida, el número

infinito en acto que buscamos no puede sino pertenecer a un "tipo" superior al de todos los finitos; es decir, debe ser literalmente "transfinito": es así como, siguiendo probablemente una tradición especulativa judeica poderosa y antigua, la primera letra del alfabeto hebraico, "aleph", pasa en la teoría de Cantor a designar el primero de los números cuya "Potencia" es indefinida(31).

Tampoco hebrá de detenerse, sin embargo, la investigación matemática de nuestro autor en este logro fundamental. De hecho, es ahora cuando los primeros resultados a obtener en el campo recién descubier- to de los conjuntos infinitos comenzarán a mostrar sus vertientes frón- camente espectaculares y paradójicas. Habíamos en efecto señalado en un principio que la "numerabilidad" de un conjunto viene proporcionada directamente por una relación biunívoca de correlación establecida bien entre los elementos de ese conjunto y los elementos de la serie numeral, bien con relación a los elementos de otro conjunto equipotente delante- rior. Aplicando ese criterio a los conjuntos infinitos, la pregunta can- toriana posterior afecta en consecuencia a la posibilidad de que todos los conjuntos infinitos, todos los conjuntos que integren en su inte- rior un indefinido número de elementos, sean numerables, y que lo sean precisamente de tal modo que la misma y única cifra transfinite ya con- seguida, "aleph", exprese la potencia cardinal de cada uno. Es en rela- ción con esta pregunta que Cantor iniciará ahora un análisis audaz de los distintos tipos de infinidad de que la matemática usual dispone.

En un primer momento, las investigaciones cantorianas pare- cieron abocar a una respuesta positiva del interrogante planteado; en efecto, el segundo de los conjuntos infinitos tratados por nuestro au- tor será el formado por la total serie indefinida de los números natu-

rales pares (2, 4, 6, 8, 10...2n...); ahora bien: utilizando el criterio general de la correlación biunívoca, es verdaderamente sencillo mostrar que la potencia cardinal de ese conjunto ha de ser la misma que la que el conjunto N de los números naturales enteros posee:

$$\begin{array}{ccccccc} 1, & 2, & 3, & 4, & \dots & n, & \dots \\ \swarrow & \swarrow & \swarrow & \swarrow & & \swarrow & \\ 2, & 4, & 6, & 8, & \dots & 2n, & \dots \end{array}$$

En otros términos, es perfectamente legítimo sostener que, dado que a todo número entero 'n' corresponderá siempre su correlativo '2n', el conjunto de los pares es equipotente con el de los enteros. (32) La paradoja, en este caso, radica en el sorprendente e innegable hecho de que ese conjunto de los enteros pares es en realidad una "parte", un subconjunto propio del conjunto N de los enteros: en efecto, siempre hay por lo menos un elemento, el '1', que perteneciendo al segundo de los mencionados, no puede ser nunca miembro del primero. Pero ¿acaso no dijimos que, en todo conjunto finito, ningún subconjunto puede ser equipotente de su propio conjunto? Con la evidencia alcanzada, sin embargo, Cantor cree haber encontrado una de las reglas fundamentales que rigen el reino del transfinito: aquella que, violando la ley fundamental de la finitud, afirma que, en tales agregados, "el todo es igual a la parte"; en términos más técnicos, que un subconjunto dado es equipotente de su conjunto propio. (33)

Esta misma escandalosa conclusión puede en rigor ser obtenida asimismo con la aplicación de una demostración idéntica a la seguida al caso que presenta el conjunto de los números racionales. En una demostración que ha quedado como clásica, en efecto, Cantor habría de mostrar que, aunque en aperiencia el número de los racionales es muy superior (si tal lenguaje puede utilizarse en el dominio del transfi-

nito) el de los enteros, es sin embargo legítimo y posible establecer la consabida biunívoca relación entre ellos y los naturales. Esa demostración puede ser esquematizada como sigue:

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	...
1	2	3	4	5	6	...	
0	-1	-2	-3	-4	-5	...	
$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{5}{2}$	$\frac{7}{2}$	$\frac{9}{2}$	$\frac{11}{2}$	...	
$-\frac{1}{2}$	$-\frac{3}{2}$	$-\frac{5}{2}$	$-\frac{7}{2}$	$-\frac{9}{2}$	$-\frac{11}{2}$	...	
$\frac{1}{3}$	$\frac{2}{3}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{5}{3}$	$\frac{7}{3}$	$\frac{8}{3}$	...	
$-\frac{1}{3}$	$-\frac{2}{3}$	$-\frac{4}{3}$	$-\frac{5}{3}$	$-\frac{7}{3}$	$-\frac{8}{3}$	...	

La primera fila, y en orden creciente, ordena los números naturales; la segunda, en decreciente, el cero y los números negativos; la tercera, las fracciones positivas de denominador dos en orden creciente; la cuarta, las fracciones negativas de denominador dos en orden decreciente... Es claro que se puede establecer una correspondencia biunívoca entre los números racionales y los naturales, quedando los primeros ordenados en una única sucesión:

$$1, 2, 0, 3, -1, \frac{1}{2}, 4, -2, \frac{3}{2}, \dots \quad (34).$$

Por idénticos procedimientos, Cantor mostró que, asimismo, los conjuntos de "todos los números algebraicos", "todos los cuadrados de

los números enteros positivos", "todos los cubos de los números enteros positivos", "todos los números naturales impares".. etc, son biunívocamente asociables con el conjunto  $N$  de los números naturales -teniendo todos ellos, en consecuencia, la potencia cardinal transfinita  $\aleph_0$  que a suél corresponde. Para todos ellos, asimismo, la antecitada regla de que, en el dominio transfinito, todos y partes son equipotentes, rige hasta el punto de que, desarrollando una axiomatización abstracta del hecho, Cantor llegará consecuentemente a formular que el criterio para decidir si un conjunto es infinito o no radica justamente en la posesión por ese conjunto de un subconjunto equipotente con él. (35)

Ahora bien, es un dato sobradamente conocido que en un primer momento de su especulación el propio Cantor se resistiría a la admisión de esta consecuencia paradójica, elevada a la categoría de rasgo definidor de los entes transfinitos. Tal como llegaría a escribir a su maestro y corresponsal Dedekind "Je le vois, mais je ne le crois pas" (36). ¿Por qué este explícito 'vois'? Porque, en efecto, son las demostraciones gráficas, geométricas, las que habrán de confirmar a nuestro matemático una noción axiomática. Sin embargo, habida cuenta de que tales demostraciones, en rigor, afectan a la hipótesis del continuo lineal, creemos más correcto expositivamente afrontar primero la noción de  $\aleph_1$ . En efecto, el itinerario cantoriano que seguimos en nuestra argumentación se ha detenido aparentemente en un techo insobrepasable de la especulación: las correspondencias biunívocas antes comentadas entre  $N$  y los conjuntos de números racionales, pares, algebraicos...etc, mostrando por una parte la generalidad de la regla "el todo es igual a (cualquiera de) sus partes" en el dominio transfinito, de otra parece hacer de  $\aleph_0$  el único cardinal transfinito posible,



capaz de abarcar en su potencia cualquier conjunto de indefinidos elementos. Contró esta presunción, sin embargo, la matemática cantoriana reaccionará mostrando, primeramente, la "existencia" de conjuntos infinitos de una potencia superior a la de  $\aleph_0$ , y precisamente un número indefinido de tales conjuntos; después, lo que se ha dado en llamar el "teorema" de Cantor: es decir, la regla general que permite pasar siempre de toda potencia transfinita dada a la siguiente superior.

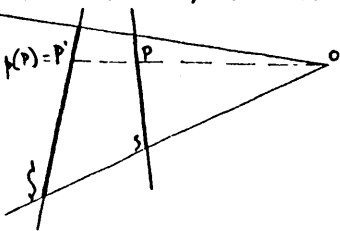
Por lo que a lo primero respecta, es unánimemente considerada una de las más elegantes demostraciones de Cantor la que utilizara para probar que el conjunto de todos los números reales posee una potencia cardinal transfinita "mayor" que la correspondiente al conjunto de los naturales. Si, en efecto, hacemos -o intentamos hacer- una lista completa de la serie numeral, introduciendo en ella no sólo los números racionales, sino asimismo los irracionales (del tipo  $\pi$ , raíz de dos...etc), la progresión que resulta no puede ser nunca, tal como Cantor demostró, biunívocamente asociable con la serie  $N$  de los naturales, debiendo por tanto corresponderle, justamente, una potencia cardinal superior, que en la terminología usual viene indistintamente designado como " $\aleph_1$ " o simplemente " $\aleph$ ". Para lograr esta conclusión, Cantor mostraría que, aún en el intento de construir exhaustivamente esa serie completa de los reales, cabría siempre la posibilidad de añadir a la misma un número no previsto en el proyecto inicial. Así, podríamos colocar en lista todos los números enteros, acompañando cada uno de la totalidad posible de decimales:

1<sup>er</sup> número:  $N_1 \ a_1 \ a_2 \ a_3 \ a_4 \dots$   
 2<sup>a</sup> número:  $N_2 \ b_1 \ b_2 \ b_3 \ b_4 \dots$   
 3<sup>er</sup> número:  $N_3 \ c_1 \ c_2 \ c_3 \ c_4 \dots$

Siendo  $N$ ="número entero" y las letras sus decimales. Ahora bien, Can-

tor construyó un número (por ejemplo, el  $(0, abcdef\dots)$ ) no incluido en tal seriación, y probó la necesidad de que la misma conclusión se impusiera en cada caso. (37) Quedó así comprobado que el conjunto de los reeles en su totalidad no sólo es no-equipotente con respecto al de los naturales, sino que posee una potencia transfinita mayor. Para Cantor, esa potencia inmediatamente superior a " $\aleph_0$ " es asimismo la "potencia del continuo", puesto que, dado el conjunto de los números reales, sí es posible establecer una definida relación biunívoca entre sus elementos y los puntos que se contienen en un segmento lineal de recta.

Es ahora cuando realmente la extraordinaria conclusión de un todo igual a sus partes puede mostrarse desde un punto de vista gráfico. Ahora bien, es a la vez uno de los más inevitables y sorprendentes extremos de la historia cultural el hecho innegable de que esas demostraciones geométricas en las que Cantor ve lo que no cree (38), son sustancialmente las mismas que en el capítulo anterior hemos visto emplear a Duns Scoto para obtener idéntica conclusión —aunque en un primer momento rechaza decididamente lo que Cantor, en el estado coetáneo de su ciencia, puede ya aceptar con decisión. La esencia de las mismas, en efecto, consiste en establecer que, dada la posibilidad de establecer una correspondencia biyectiva puntual entre todos y cada uno de los puntos de un segmento 'S' y los correspondientes del segmento 's' de menor extensión, mediante la proyección "p" de centro "O", podemos concluir que, pese a las apariencias, esos dos segmentos son en verdad equipotentes. De donde en definitiva viene a deducirse que cualquier intervalo dado de recta AB tiene la potencia ( $\aleph_1$ ) del continuo lineal, es decir



del intervalo abierto  $a < x < b$ . (39) En un ulterior desarrollo de su procedimiento, Cantor probará a su vez que de la potencia cardinal del continuo  $\aleph_1$  son asimismo los conjuntos de "todos los puntos de un plano", "todos los puntos de un espacio tridimensional", "todos los puntos de un espacio de  $n$  dimensiones": todos ellos poseen, insistimos, la potencia del intervalo  $0 \leq r \leq 1$ , siendo " $r$ " un número real. (40)

Las consecuencias de la especulación cantoriana, llegados a este punto de la argumentación, pueden ser ya sencillamente calificadas de revolucionarias; en efecto, al compás de sus descubrimientos hemos visto surgir los dos métodos fundamentales de demostración que no por ser discutidos han constituido menos la clave de los más recientes hallazgos del formalismo axiomatizador: el procedimiento "en diagonal" y sobre todo la demostración "indirecta" o "por el absurdo" (41). Hemos visto asimismo renovarse en toda su plenitud una tradición matemática, decididamente apoyada en el propio Euclides, (42) que viene a obtener de las propuestas ya elaboradas por Bacon y Duns Scoto un fruto insospechado para sus primeros formuladores. Hemos asistido al descubrimiento de, más allá de la potencia cardinal de los conjuntos que desde ahora podemos ya denominar técnicamente "numerebles" ( $\aleph_0$ ), una potencia superior, la potencia del continuo, que corresponde por ende a todos aquellos conjuntos "no-numerebles", para los cuales se ha demostrado que la potencia del intervalo  $(0, 1)$  en el continuo lineal es idéntica ( $\aleph_1$ ) a la potencia del más "dilatado" espacio  $n$ -dimensional. Sin embargo, todavía la clave de este paso a una potencia " $\aleph$ " superior no ha sido formulada con generalidad; y es el cometido del universalmente llamado "teorema de Cantor" mostrar cuál es la fórmula de esa transición.

Anteriormente hemos sentado los principios programáticos del

transfinito en virtud de los cuales es posible sostener que, para pasar de uno a otro número transfinito cardinal, las operaciones corrientes que permiten, en el ámbito de los cardinales finitos, aumentar la potencia de todo cardinal dado, dejan por completo de servir en el supuesto de los "alephs". De la propia definición de los mismos y de los teoremas que rigen su comportamiento, en realidad, es regla que se deduce la de que tanto la adición de una unidad cardinal finita a "aleph", cuanto la de dos o más, hasta 'n' unidades añadidas; tanto la adición a "aleph" de otro "aleph" cuanto la multiplicación del mismo por un número cardinal finito, e incluso por otro "aleph"; tanto, en definitiva, la exponenciación de un "aleph" a una potencia cardinal finita cuanto su exponenciación a 'n', son todos ellos procedimientos que no alteran la cardinalidad transfinita de "aleph".<sup>(43)</sup> Ahora bien: a través de su teorema fundamental, Cantor demostró que, para todo conjunto dado de 'n' elementos, siempre es posible construir un conjunto de potencia superior al dado, mediante la agregación de todos los subconjuntos propios de ese conjunto<sup>(44)</sup>; en formulación matemática, es una ley de todo conjunto, válida asimismo para los transfinitos, que en un conjunto de 'n' elementos,  $n < 2^n$  <sup>(45)</sup>. Es por ello que  $\aleph_1$ , potencia del continuo inmediatamente superior a  $\aleph_0$ , se define por la potencia "dos elevado a aleph-cero" <sup>(46)</sup>, del mismo modo que la conjunción de todos los subconjuntos propios de cualquier "aleph" dado determinará un grado superior en la inacabable jerarquía de los "aleph".

Con ello, en una primera aproximación forzosamente reduccionista, lo que pudiéramos denominar fase o vertiente "estática" de la teoría cantoriana de la continuidad parece dibujarse con un sentido marcadamente unilateral: Cantor, a tenor de los elementos hasta aquí manejados, habría simplemente defendido así una concepción del conti-

nuo concebido como mero agregado actual de un número infinito de puntos dados en su totalidad en cualquier segmento acotado  $n$ -dimensional. (47) A nuestro entender, esa interpretación sacrifica innecesariamente lo que quizá constituye la aportación más granada en la especulación de nuestro autor: la sintonización en una sola síntesis armónica y dual de las dos grandes vertientes del pensamiento que en estos temas representan las ideas de "infinito" (en acto) e "infinidad" (potencial). Porque, en efecto, si hasta ahora nuestra exposición se ha ceñido al comentario del "carácter" que los nuevos objetos matemáticos de Cantor poseen y al señalamiento de las reglas específicas que regulan su comportamiento (atendiendo por lo tanto exclusivamente a lo que de abstracto e intemporal, de "Forma platónica" (48) poseen sin lugar a dudas los números "aleph"), esa exposición quedaría radicalmente incompleta si no hiciésemos referencia a los procedimientos de "obtención" de los mismos, en virtud de los cuales los números transfinitos vienen inequívocamente a aparecer como el resultado genuino de un proceso de inducción: la inducción transfinita.

Es efectivamente cierto que, en su investigación, Cantor habría de explicitar claramente cómo los nuevos números por él descubiertos "surgen", en el sentido más literal del término, a consecuencia de la aplicación inductiva, procesual, de lo que él dió sintomáticamente en denominar "los principios generadores del transfinito". Ahora bien: si queremos profundizar en este capital aspecto de la matemática cantoriana sin hacer traición al sentido mismo con que ésta se expresó, los elementos "cardinales" transfinitos hasta ahora utilizados han perdido su virtualidad omnicomprensiva; debemos, en rigor, abrir nuestra argumentación hasta poder considerar también los "ordinales transfinitos", asimismo llamados "tipos" de ordenación.

Señalábamos anteriormente que, en la consideración cantoriana de las potencias cardinales de los conjuntos, se prescindía en una doble operación abstractiva tanto del carácter de los elementos como de su sistema de ordenación. Y que, extendiendo en cambio al segundo elemento mencionado de la interna jerarquización de sus miembros en un orden de prelación-posterioridad, era asimismo susceptible todo conjunto de poseer un número ordinal, número que, en el caso de los conjuntos dotados de un número finito de elementos, venía formalmente a coincidir con la cifra ordinal. Esta última proposición, simple corolario del hecho general que supone la imposibilidad de ordenar un agregado finito de unidades en más de una forma de gradación, es sin embargo una regla que, del mismo modo que vimos sucedía con la relación entre partes y total, deja de tener vigor en el ámbito de los conjuntos transfinitos, siendo exactamente sustituida por su opuesta: así, a cada uno de los tipos ordinales transfinitos vendrá a corresponder una indefinida serie de ordinales transfinitos, expresándose a través de ellos cada una de las múltiples posibilidades que un conjunto transfinito tiene de ordenación (49).

En este punto de pensamiento cantoriano, conviene más que nunca precisar la terminología. Para el matemático alemán, un conjunto se denomina "simplemente ordenado" cuando entre sus miembros, tal como hicimos anteriormente constar, puede definirse un orden determinado de precedencia. En tal supuesto, se dice que esos conjuntos poseen un "tipo" ordinal. Por contra, los conjuntos que mantienen entre sus miembros una "buena ordenación" vienen a ser denominados "conjuntos bien ordenados". Se entiende por tal, a tenor de la definición de Cantor, un conjunto  $F$  cuyos elementos  $f$  se escalonan en una determina-

da sucesión a partir del inferior  $f_1$ , de tal modo que 1) haya un elemento de  $F$ ,  $f_1$ , que sea el iniciador de la serie; 2) si  $F'$  es parte de  $F$  y  $F$  posee uno o varios elementos de rango más alto que todos los elementos de  $F'$ , existen un elemento  $f'$  de  $F$  que sigue inmediatamente al conjunto  $F'$ , sin que haya en  $F$  ningún elemento situado por su rango entre  $F$  y  $F'$  (50). Ahora bien, los tipos ordinales de tales conjuntos "bien" o "completamente" ordenados serán los propiamente denominados "números ordinales" (51). Por último, se dice que todos los números ordinales pertenecientes a (o "estando dominados por") la misma potencia formen lo que se llame una "clase de números" (Zahlenklasse). (52)

Es precisamente en relación con los números ordinales transfinitos que nuestro autor vendrá a desarrollar por extenso este mecanismo de la inducción transfinita, regido por los tres "principios generadores del transfinito", a que antes hemos aludido. Las consecuencias que esta pieza capital del sistema tienen en orden a nuestro particular interés serán a su debido momento desarrolladas. Especifiquemos antes en qué consiste esa "generación" de la transfinitud.

Según Cantor, la serie de los números enteros positivos

(I)  $1, 2, 3, \dots, n, n+1, \dots$

surge de la repetida agregación de unidades que se presuponen iguales; el número ' $n$ ' es pues así la expresión a la vez de un número definido de agregaciones sucesivas y de la conjunción de tales unidades en un todo; por lo tanto, el surgimiento de tales números responde a una regla definida de formación: la adición de una unidad igual en cada caso a cada número que haya sido a su vez formado por el mismo procedimiento, teniendo siempre en cuenta que el proceso es reiterable ad infinitum.

tum y que por lo mismo la serie carece de número mayor; Cantor llama a la función lógica que nos ha otorgado tal serie "el primer principio de generación" (Erzeugungsprinzip). Ahora bien; aunque sería contradictorio hablar de un número "mayor que todos" los de la clase (I) definida, tampoco hay nada matemático ni lógicamente objetable en imaginar un nuevo número, 'w', que expresa que todo el conjunto (I) está colocado en su orden natural de sucesión. Si a este nuevo número, obviamente transfinito, volvemos a aplicar el primer principio generador, obtenemos una nueva serie

$$w+1, w+2, \dots w+n, \dots$$

Y aunque tampoco hay número mayor en esta serie, imaginamos otro nuevo número,  $2w$ , que definimos como el primero que sigue a todos los números 'n' y 'w+n' anteriormente formados. Volviendo a aplicar el primer principio generador, este nuevo número originará a su vez la serie

$$2w+1, 2w+2, \dots 2w+n, \dots$$

Según Cantor, es obvio que la función lógica que ha proporcionado los números 'w' y '2w' es diferente de la que genera la indefinición de las series: el que subyace a la creación de los mismos será consecuentemente denominado "el segundo principio generador", en virtud del cual se definen números que representan la potencia cardinal superior inmediatamente siguiente a las sucesiones indefinidas que carecen de número mayor posible. Por la combinatoria. Mediante la aplicación alterna de ambos principios se obtiene la serie

$$3w, 3w+1, \dots 3w+n, \dots, mw, \dots mw+n, \dots$$

y nuevamente, aunque ningún número de la serie 'mw+n' es el mayor, creamos el inmediato siguiente a todos ellos, denotándolo por  $w^2 = ww$ , sien



do  $w^2$  el número límite que sigue a todos los números límite ' $nw$ ', con ' $n$ ' perteneciente a  $N = (1, 2, 3, \dots)$ . Continuando la serie según los mismos principios, obtenemos

$$w^2+1, \dots, w^2+w, w^2+w+1, \dots, w^2+2w, \dots$$

y continuando, hasta alcanzar las potencia de  $w$

$$w^3, w^3+1, \dots, w^4, \dots, w^5, \dots$$

hasta alcanzar el número  $w^w$ , número límite que sigue a todos los números límite  $w^n$ , con  $n$  perteneciente a  $N$ . Prosiguiendo:

$$w^w, \dots, (w^w)^w, \dots, ((w^w)^w)^w, \dots, \dots$$

Después de todos estos ordinales se tiene el ordinal  $e_0$ . Tal ordinal, en la teoría cantoriana, cierra lo que se denomina la "segunda clase" de números ordinales transfinitos. Por lo tanto, se considera asimismo el iniciador de la (III) clase por simple aplicación del primer principio:  $e_0+1, \dots$  y así hasta el infinito. (53)

Ahora bien; todos los números ordinales de la segunda clase que hemos mencionado son, a su vez, tipos ordinales de conjuntos enumerables; es decir, y como se recordará, de conjuntos que tienen la potencia cardinal  $\aleph_0$ , la potencia de  $N$ . Lo cual quiere decir, a tenor de los principios generales hasta ahora sentados, y en particular del teorema cantoriano que establece que el conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto dado tiene una potencia superior al mismo conjunto inicial (en otros términos, que  $n < 2^n$ ), que constituyendo los ordinales finitos la "primera clase de números", y la "segunda" clase la totalidad de los tipos ordinales de los conjuntos bien ordenados de número cardinal  $\aleph_0$ , la potencia cardinal de esa segunda clase de nú-

meros es obviamente la correspondiente a la potencia del continuo o de los conjuntos innumerables,  $\aleph_1$ ; por cuanto, en definitiva, el conjunto de todos los tipos ordinales de  $\aleph_0$  es el conjunto de todos sus subconjuntos posibles. (54)

Queda así aclarado en el esquema anterior que cada uno de los ordinales transfinitos que hemos definido viene a comportarse como "número-límite" al que constante e indefinidamente tienden las series surgidas de la exclusiva aplicación del primer principio generador. Por lo mismo, es igualmente legítimo sostener que tales números ordinales vienen; mediante su acotación de secuencias en la inacabable serie de los números, a establecer "límites" o "barreras" a la in-definición provocada por los primero y segundo principios de generación, de modo que, en definitiva, en la creación de los mismos interviene decisivamente lo que Cantor mismo denominó el "tercer principio generador": el principio "limitador" o "frenador" (Hemmungs-Beschränkungsprinzip)(55), en virtud del cual cada "clase" precisa de números posee un límite acotado e insobrepesable en su íntima e indefinida potencialidad.

La conclusión que a nuestro juicio se impone es ineludiblemente la de que, en esta nueva vertiente de su pensamiento, el "actualismo" cantoriano en el problema del infinito y de la continuidad deja asimismo un amplio lugar a la consideración potenciolista de la dificultad. A nuestro entender, esa inyección innegable de un cierto sentido de la in-definición procesual, del infinito "impropio" en definitiva, viene rotundamente a expresarse no sólo en este "surgimiento" de la transfinitud a cuyo desarrollo hemos asistido, sino con mucha mayor razón en el problema capital a que esta teoría de los números se enfrenta: la cuestión del "cardinal mayor"; del "número máximo", del "aleph de todos los aleph".

Es en efecto una pregunta inmediata, frente a la hipótesis planteada por nuestro autor, la que inquiere por la posibilidad de de tener en algún "número-de-la-totalidad" el indefinido proceso de la inducción transfinita. Parecería en un primer momento, todavía más, que la contestación afirmativa a esa pregunta debería imponerse, por cuanto que la fundamental idea cantoriana que preside en el inicio de su teoría la creación del primero número trans-finito,  $\aleph_0$ , es justamente la de establecer un límite "actual" y preciso a la inescabable se rie de los números finitos; de modo que cualquier "infinito impropio", cualquier "in-definición" meramente potencial, procesual, mantenida siempre por tanto en el ámbito de la finitud del resultado, hubiese de ser considerada ineludiblemente como una variable finita, cuyo dominio determinado de variación sólo puede ser un conjunto infinito actualmen te dado como tal. Por tanto, si la trans-finitud se plantea como el límite superior, omnicomprensivo, de una seriación indefinida que inabarcablemente se desenvuelve, sin embargo, en el campo definido de un infinito (trans-finito) actual, parecería necesario concluir que el mismo mecanismo mental debe, en el supuesto de la indefinida serie de los números "aleph", establecer un dominio total de su variación bajo la forma hipotética de un "número cardinal mayor".

A su debido momento veremos cómo este planteamiento nuclear ha roto los estrictos marcos del pensamiento matemático y ha tomado forma en las paradojas de Russell, Richard, Burali-Forti...etc, para acceder al problema mismo de la fundamentación de la semántica y de la lógica. Por nuestra parte, estas mismas nociones serán utilizadas con un carácter mucho más general en el abordamiento del problema mismo del fundamento total, del fundamento metafísico. Por el momento, señalemos tan sólo que, como es sabido de sobra, la teoría cantoriana hu-

bo de cerrarse a la posibilidad de establecer ese postulado "número absoluto" que los propios elementos del sistema impedirían aceptar. En efecto, tal número, de existir, violaría abiertamente el teorema de Cantor que, como se recordará, estableció claramente la necesidad de que todo conjunto de potencia  $2^n$  fuera cardinalmente superior al conjunto de  $n$  elementos; en otros términos, tal hipotético "conjunto de todos los conjuntos" incurriría en la flagrante contradicción de ser equipotente con el conjunto que formasen todos sus subconjuntos propios (56); por ello, en definitiva, el único "símbolo" que Cantor habrá realmente de admitir de lo "Absoluto" no será sino la serie misma indefinida de los "alephs" en su eterna progresión hacia una cardinalidad siempre superior a la obtenida (57).

Es así como, en definitiva, la inicial conquista cantoriana de una infinitud actual no puede en modo alguno considerarse la única aportación de nuestro autor. Por el contrario, el balance final que a nuestro entender debe obtenerse de su especulación no es sino, como desde el principio de nuestro itinerario por el tema del continuo insinuamos, una armónica conjunción de los esquemas fundamentales de la in-definición y la infinitud actual. La segunda, en verdad, tiene un puesto de honor en el sistema merced a la creación de los transfinitos como límites en acto de las series abiertas en su potencialidad; pero la segunda, a su vez, hace acto de presencia tanto desde el punto de vista de la insacababilidad de las series que indefinidamente se desenvuelven en el seno de los campos acotados por la transfinitud actual como en la in-completitud sustancial, en el insacabamiento e indefinición que rige la serie misma de los "alephs". (58)

Por lo mismo, y si nuestra interpretación es correcta, no puede en rigor decirse de la teoría cantoriana de la continuidad que

sea exclusiva y unilateralmente ni "potencialista" ni "actualista", ni partidaria de la continuidad (división indefinidamente reiterable) ni de la discontinuidad (agregado extrínseco de infinitos puntos inextensos en acto). Antes bien, si algo se desprende de su enseñanza es sin lugar a dudas la armonía de la contrariedad: la "generación" de la continuidad a partir de la elemental discontinuidad en la que se descompone, la inclusión de la in-finitud potencial dentro de los límites clausos de un infinito actual. Porque, en efecto, y esta es la última de las consecuencias que de la construcción matemático-filosofal de Cantor extraigamos por ahora, si en un primer momento de su especulación el matemático alemán mostró la necesidad de que, en el dominio de un número aleph las partes de ese conjunto transfinito tuvieran una potencia igual a la del conjunto en su totalidad, sentando con ello las bases de una preeminencia aparentemente absoluta de la transfinitud, es asimismo cierto que sólo la noción de "generación" del transfinito ha podido aclarar suficientemente cuál es el verdadero carácter que en la serie numeral tienen esos números-límite, esos números-total. ¿Qué carácter es éste?

Hablando de los conjuntos finitos, intentemos en su momento diseñar el estatuto que en el ámbito de los mismos corresponde tanto al número total del conjunto (potencia cardinal) cuanto al último elemento contabilizado en el proceso de determinación de aquél: dijimos, en efecto, que en todo conjunto finito expresa la potencia cardinal del agregado la conjunción definida de unidades que corresponda al postrero elemento considerado, siendo dicho elemento un miembro del conjunto que posee, por lo mismo, un inmediato predecesor. Esta regla fundamental, en el supuesto del transfinito, deja de tener validez: en el

dominio de los números infinitos, en efecto, tales números se comportan, sí, como "límites" o "cierres" que definen la total potencia cardinal (o el tipo ordinal) de una serie indefinida de elementos, pero para los cuales se aplica en todo su rigor el principio de que, siendo la serie de sus miembros indefinida por principio, no hay número alguno que sea el inmediatamente anterior a los transfinitos. (59) El alcance de esta inevitable conclusión, a nuestro entender, es incalculable: supone, en definitiva, que siendo todo número transfinito el límite hacia el que tienden las series potencialmente infinitas, el principio básico que quiere que a todo 'n' finito dado sea siempre posible añadirle un 'n+1' superior hace que por alto que sea esa cifra 'n' el transfinito que ordena y/o engloba el total de la serie sea siempre y por definición un "más-allá-de", un "horizonte"-cierre en perpetua huida de la seriación; en otros términos, que entre el número 'n' más alto alcanzado y el transfinito que abarca el conjunto en su totalidad hay siempre y por definición un salto, un hueco irreprimible en cuya virtud, insistimos, no hay ni puede haber número alguno 'n' que inmediatamente anteceda al cardinal 'aleph', al ordinal 'w'.

La pregunta es ahora: el transfinito ¿pertenece o no a la serie de los números que limita? A nuestro juicio, en la ambigüedad inherente a esta pregunta radica la clave de la paradoja que de la mano de las formulaciones de Russell podremos en su momento denominar "la paradoja del fundamento", tal como fué primeramente expuesta con toda su generalidad en el problema antes aludido del "cardinal mayor". En su momento, pues, este tema de la "pertenencia" o no a la serie indefinida potencial de los infinitos en acto será trasvasada a los problemas de orden lógico-esencial. Por ahora, señalemos que, salvo mejor opinión, creemos que la cuestión queda indecida en la especulación can

toriana; porque, si de una parte se subraya -como en su momento vimos- que el transfinito ordinal ' $\omega$ ' es considerado como "el primero que sigue a toda la serie indefinida de los números ' $n$ '" (y, por lo mismo, se diría que en principio pertenece a la propia serie como su límite), por otra, insistimos, los propios mecanismos de definición de las series "abiertas" impiden esa construcción, y se colocan los números-límite más allá de cualquier aproximación gradativa posible, sin que número alguno finito se pueda encontrar en su inmediata proximidad. (60)

. . .

La historia de la matemática postcantoriana desborda, pese a su enorme interés, los límites de nuestra exposición. Reduciéndola a sus elementos mínimos, podemos recordar sin embargo la ya aludida fuerte corriente de oposición que esta genuina "teología matemática" hubo de suscitar en los ambientes intuicionistas; la polémica que en aquél instante se desarrolló, cuya virulencia hubo como es sabido de conducir a Cantor a un hospital mental, se ha visto modernamente reverdecir con los nuevos intentos de una "construcción" matemática no-formalista que escudilla E. Bishop (61); a su través, la vieja argumentación anticantoriana de que no basta con señalar el criterio definidor de un conjunto, hay que mostrar asimismo el procedimiento práctico de su construcción, ha tomado nuevos vuelos en un ambiente genéricamente dominado, sin embargo, por el formalismo axiomatizador que es la herencia más conspicua del hacer matemático inaugurado por Cantor y patrocinado por David Hilbert. Los primeros esbozos del formalismo, en efecto, se remontan a la reducción que E. Zermelo (1904-1908) y A. Fraenkel (1919) hicieron de la enseñanza cantoriana a un cierto número reducido de axiomas, originando lo que se conoce universalmente como "sistema Z-F". (62) En el desarrollo del mismo colaborarían posteriormente matemáticos de

la talla del ya citado Hilbert, E. Schröder, Von Neumann, Paul Bernays, A. Tarski, Quine, Hausdorff... De entre ellos, quizá han encontrado mayor resonancia P. J. Cohen y Kurt Gödel, por cuanto sus pesquisas se han centrado decisivamente sobre dos de los más controvertidos aspectos de la teoría cantoriana, el axioma de elección y la hipótesis del continuo.

En efecto, constituía una intuición cantoriana que él mismo no llegó nunca directamente a demostrar la presunción de que no existía ningún conjunto cuyo número cardinal fuera mayor que el de los conjuntos numerables y menor que el cardinal del continuo, o conjunto de los números reales, que como dijimos es innumerable; en otros términos, que no existe cardinal transfinito alguno 'B', tal que

$$\aleph_0 < B < \aleph_1 \quad (63)$$

Esta indemostrada conjetura de Cantor fué objeto de tratamiento por K. Gödel en 1940 (64), mostrando este autor que la hipótesis del continuo era no-contradictoria con el resto de los axiomas del sistema formal. De una manera indirecta también, Gödel demostraría asimismo que la ampliación del sistema al denominado "axioma de elección" (en virtud del cual, todo conjunto posible es susceptible de ser ordenado en su totalidad, dado que en todo subconjunto de un conjunto se puede determinar un elemento primordial -hoy conocido como "axioma de Zermelo" y no unánimemente aceptado, bien es verdad), tampoco alteraba la consistencia interna del sistema global de postulados.

Por su parte, sin embargo, P. J. Cohen demostró en 1963 (65) que tanto el axioma zermeliano de elección como la hipótesis cantoriana del continuo son postulados "independientes" del resto de los axiomas del sistema formal: es decir, que el sistema quedaría igualmente



consistente con la afirmación que con la negación de uno y otro postulado. Matemáticos ha habido que, tomando pie en estos hechos, han señalado la existencia de una relación entre dichos postulados y el resto del sistema formal análoga a la que se mostró que corría entre el postulado V de Euclides y el resto de los constituyentes del sistema geométrico tradicional -situación que como es sabido daría origen a la creación de las geometrías no-euclidianas de Lobatchevsky-Bolyai y Riemann, asociadas a las conquistas de la teoría de la Relatividad. De momento, sin embargo, los sistemas formales no-cantorianos se encuentran todavía en fase de gestación, y este es en rigor un tema que desborda los límites de nuestro interés.

..

Recojamos por último, antes de cerrar este capítulo, la utilización que ha sido hecha recientemente por dos célebres autores, B. Russell y A. Grünbaum, de las nociones creadas por Cantor con vistas a la "solución" del eterno problema de Zenón de Elea. Por lo que a Russell respecta, sus comentarios se encuentran recogidos en el capítulo XLII de los Principia Mathematica; en sustancia, su argumento contra Zenón viene a reducirse a que, aunque parezca contrario al sentido común pensar que un todo (el recorrido de Aquiles) sea equivalente a una de sus partes (el recorrido de la tortuga) en el preciso momento en que el corredor pasa al animal, a partir de las investigaciones de Cantor se sabe que es perfectamente lícito establecer una correspondencia biunívoca entre los elementos infinitos de dos segmentos finitos, aunque aparentemente uno tenga mayor extensión que otro; y Aquiles pasará a la tortuga (66), puesto que, en notación ordinal:

"Consideremos, por ejemplo,  $1+2x$  y  $2+x$ , y demos a  $x$  valores comprendidos entre 0 y 1, incluyendo ambos. Para cada valor de  $1+2x$  existe uno y sólo uno de  $2+x$ , y viceversa. Así que a medida que  $x$  pasa de 0 a 1, el número de valores asumidos por  $1+2x$  será el asumido por  $2+x$ . Pero  $1+2x$  parte de 1 y llega a 3, mientras que  $2+x$  parte de 2 y alcanza el mismo valor final. Por consiguiente los valores de  $2+x$  deberían ser iguales a la mitad de los de  $1+2x$ " (67)

siendo así que la posibilidad de que, por el contrario, coincidan, es justamente la clave de la enseñanza paradójica de Cantor. ¿No había concluido Zenón en el cuarto de sus argumentos fundamentales, y tal como Aristóteles lo recogió, que "la mitad del tiempo sería igual a su entero"? Es por eso que Russell, con una realista consideración del status questionis, habrá por sí mismo de concluir que se trata, en definitiva, de una opción; de la opción entre la paradoja de Zenón o la no menos hiriente paradoja de Cantor (68).

Por lo que el segundo de los autores mencionados respecta, su tesis se desarrolla en la obra Modern Science and Zeno's Paradoxes, publicada en 1968. En su esencia, la argumentación de Grünbaum puede ser resumida como sigue: sabemos, a partir de Cantor, que la progresión geométrica  $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \dots, \frac{1}{2^n}$  forma un conjunto infinito y numerable que tiene la potencia cardinal transfinita  $\aleph_0$  y es biunívocamente asociable con el conjunto  $N$  de los números enteros; este conjunto se incluye en el intervalo abierto  $(0, 1)$ , cuyos límites están excluidos del mismo. Ahora bien, si suponemos con Zenón que el móvil parte del punto A en el tiempo  $T=0$ , y alcanza su meta, situada en el punto B, en el tiempo  $t=1$ , en ese supuesto los límites estarán a su vez inclui-

dos en el intervalo definido, que vendrá a ser así simbólicamente representado por

$$0 \leq \frac{1}{2^n} \leq 1$$

En otros términos, la serie indefinida de la progresión fraccionaria correspondería al conjunto transfinito ordinal que Cantor simbolizó por el primer número ordinal transfinito 'w', en tanto que por la inclusión del límite de llega, 1, obtenemos el primer término de la nueva serie infinita que comenzará con 'w+1'. La noción cantoriana, en efecto, ha permitido según Grünbaum solventar la dificultad de Zenón pertiendo suponer a la vez que el instante de llegada, el momento en que se totaliza la infinitud transfinita de los puntos del espacio recorrido y de los instantes del tiempo gastado, sea un límite preciso y cerrado, al cual tienden constantemente los elementos fraccionarios de la progresión, sin que, sin embargo, ningún elemento del conjunto

$$\frac{1}{2^n} \rightarrow \infty$$

pueda ser nunca contiguo del límite 1; y así como 'w' es el primero de los números que inmediatamente siguen a todas las fracciones de la progresión que hacia él se encamina, al mismo tiempo hay que considerar -permítasenos insistir- que ningún elemento de la progresión es el inmediatamente anterior a 'w', de modo que sólo en rigor 'w+1' totaliza la serie y la cierra, dando así origen a una nueva indefinida progresión. (69)

La aportación de Grünbaum resulta extremadamente interesante para nosotros por un múltiple motivo: de una parte, este autor se hace explícito eco de la reciente consideración de los números cantorianos que, en un intento de evitar las paradojas a que la teoría ha dado lugar, viene a definir cada uno de ellos sencillamente del modo que a continuación transcribimos, modo que como se verá es la traducción a símbolo de una peculiar definición: el número ordinal es simplemente el conjunto de todos los ordinales que le preceden:

$0 = \emptyset$   
 $1 = (0)$   
 $2 = (0, 1)$   
 $3 = (0, 1, 2)$   
 .....  
 $w = (0, 1, 2, 3, \dots)$   
 $w+1 = (0, 1, 2, \dots, w)$   
 $w+2 = (0, 1, 2, \dots, w, w+1)$  (70)

Por otra parte, a nuestro entender Grünbaum ha asumido con decisión esa paradójica y absolutamente decisiva característica de los números transfinitos a que anteriormente aludimos: la que hace de cada uno de ellos el límite preciso de una serie indefinida que, aún comportándose verdadera y realmente como tal, está sin embargo constante y absolutamente separado, alejado del impensable final de "su" serie por el histerismo de una aproximación indefinida. Si nuestra interpretación es correcta, con la asunción de ese hecho pone de manifiesto nuestro autor algo que en la reciente crítica filosófica (71) comienza a tener visos de obiedad: la opinión de que, frente a lo que su creador mismo pudo pensar en los albores de la teoría, la hipótesis transfinita no es en su esencia distinta, en sus soluciones, de las

que en su día presentó el cálculo infinitesimal, cálculo que en un primer momento pudo parecer radicalmente contrario en sus intenciones al planteamiento propuesto por Cantor. Diferencia hay, evidentemente, entre ambas técnicas de resolución del problema nuclear que representa el "paso al límite", en cuanto que ese límite viene dado por una suma finita en el supuesto del cálculo infinitesimal, por un cierre transfinito en cambio en el supuesto cantoriano de la sobre-finitud; diferencia asimismo hay entre la "disolución" potencialista del segmento por diferencial y su re-construcción por integral y la consideración cantoriana del transfinito como un dato previo, actual, positivo, cerrado y "colocado" en el ser con anterioridad a toda operación de descomposición (72). Pero ¿acaso no es esto formular explícitamente un presupuesto implícito, un oscuro presentimiento del propio cálculo infinitesimal? ¿No utilizan Newton, Leibniz y Cantor el mismo dato pre-intelectual, el mismo "hecho bruto" de que el límite "está ahí", finito o trans-finito, y que, sea cual sea el hato que lo aleje, sea cual sea el grado del cociente de la fracción, acaba siempre un móvil por "pasar-al-límite"? Desde este punto de vista, quizá Cantor no es en rigor sino el paso necesario a dar en una historia del problema de la continuidad que, como confiamos haber podido mostrar, ostenta en sí misma, a su vez, una sorprendente continuidad. Y es así cómo, dejando pese a todo abierto el eterno problema de Zenón (¿Cómo pasar al límite, cómo saltar del más alto número finito posible al transfinito que cierre la serie?), Cantor remata a nuestro entender toda una dilatada historia de nociones ambiguas y pocas veces aclaradas hasta él, situando en su verdadera dimensión un problema repetidamente planteado a lo largo de aquéllas en realidad, el problema de lo fundado y el fundamento, del Límite y la Ilimitación, el que las aparentes discontinuidades

de los sistemas se han aproximado, sin embargo, con una continuada reiteración de conceptuación.

El objeto de nuestro próximo capítulo será, consiguientemente, establecer las bases de lo que pudiéramos denominar una clasificación elemental de los modos fundamentales del pensamiento de la totalidad, amparándonos en las bipolaridades nucleares de la mente y la realidad que el tema del continuo ha agitado y contrapuesto a lo largo de toda una historia en el fondo unitario, con todo el peso de la tensión y de la ambigüedad.

## NOTAS

- (1) Citada por Allan CALDER: "Matemática constructivista" en Investigación y Ciencia (ed. en español de "Scientific American") nº 39, Diciembre 1979, pp. 100-109; p. 103.
- (2) Utilizamos indistintamente los términos "agregado" y "conjunto": la terminología internacional al respecto, en realidad, todavía no está unificada: Vid: Almir de ANDRADE: As duas faces do tempo (Ensaio crítico sobre os fundamentos de filosofia dialética, I) São Paulo, 1971, p. 325 nota 211: "A teoria dos conjuntos chamam os alemães Mannigfaltigkeitslehre, ou simplesmente Mengenlehre; e os ingleses e norte-americanos theory of manifolds, theory of assemblages, theory of aggregates, theory of sets ou set theory, nome que parece haver-se firmado definitivamente nos últimos decênios".
- (3) G. CANTOR: "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" en Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, Herausgegeben von Ernst Zermelo, Hildesheim, G. Olms 1966, pp. 282-356; p. 282: "Unter einer 'Menge' verstehen wir jede Zusammenfassung  $M$  von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten  $m$  unserer Anschauung oder unseres Denkens (welche die 'Elemente' von  $M$  genannt werden) zu einem Ganzen".
- (4) Ibd.
- (5) Ibd.: "Jeder Menge  $M$  kommt eine bestimmte 'Mächtigkeit' zu, welche wir auch ihre 'Kardinalzahl' nennen. 'Mächtigkeit' oder 'Kardinalzahl' von  $M$  wir den Allgemeinbegriff, welcher mit Hilfe unseres aktiven Denkvermögens dadurch aus der Menge  $M$  hervorgeht, dass von der Beschaffenheit ihrer verschiedenen Elemente  $m$  und von der Ordnung ihres Gegebenseins abstrahiert wird".
- (6) Utilizamos la misma notación de la versión inglesa: G. CANTOR: Contributions to the founding of the theory of Transfinite Numbers, Prólogo, Traducc. y Notes por Ph. E. Jourdain Dover Public. N. Y. 1955, p. 86.

- (7) CANTOR: "Beiträge zur Begründung..." op. cit. p. 283: "Da aus jedem einzelnen Elemente  $m$ , wenn man von seiner Beschaffenheit absieht, eine 'Eins' wird..."
- (8) Ibd: "Zwei Mengen  $M$  und  $N$  nennen wir 'äquivalent' und bezeichnen dies mit  $M \sim N$  oder  $N \sim M$  wenn es möglich ist, dieselben gesetzmässig in eine derartige Beziehung zueinander zu setzen, dass jedem Element der einen von ihnen ein und nur ein Element der andern entspricht(...)  
Die Äquivalenz von Mengen bildet also das notwendige und untrügliche Kriterium für die Gleichheit ihrer Kardinalzahlen".
- (9) CANTOR: Op. cit p. 284: "Sind bei zwei Mengen  $M$  und  $N$  mit den Kardinalzahlen ' $a$ ' =  $M$  und ' $b$ ' =  $N$  die zwei Bedingungen erfüllt: 1) es gibt keinen Teil von  $M$ , der mit  $N$  äquivalent ist 2) es gibt einen Teil  $N_1$  von  $N$ , so dass  $N_1 \sim M$  (...) (p. 285) Wir drücken die durch 1) und 2) charakterisierte Beziehung von ' $a$ ' zu ' $b$ ' so aus, dass wir sagen: ' $a$ ' ist kleiner als ' $b$ ', oder auch: ' $b$ ' ist grösser als ' $a$ '..."
- 10) Op. cit. loc. cit.: A) Sind ' $a$ ' und ' $b$ ' zwei beliebige Kardinalzahlen, so ist entweder  $a = b$  oder  $a < b$  oder  $a > b$  (...) B. Sind zwei Mengen  $M$  und  $N$  so beschaffen, dass  $M$  mit einem Teil  $N_1$  von  $N$  und  $N$  mit einem Teil  $M_1$  von  $M$  äquivalent ist, so sind auch  $M_1$  und  $N$  äquivalent. C. Ist  $M_1$  ein Teil einer Menge  $M$ ,  $M_2$  ein Teil der Menge  $M_1$ , und sind die Mengen  $M$  und  $M_2$  äquivalent, so ist auch  $M_1$  den Mengen  $M$  und  $M_2$  äquivalent. D. Ist bei zwei Mengen  $M$  und  $N$  die Bedingung erfüllt, dass  $N$  weder mit  $M$  selbst, noch mit einem Teile von  $M$  äquivalent ist, so gibt es einen Teil  $N_1$  von  $N$ , der mit  $M$  äquivalent ist. E. Sind zwei Mengen  $M$  und  $N$  nicht äquivalent, und gibt es einen Teil  $N_1$  von  $N$ , der mit  $M$  äquivalent ist, so ist kein Teil von  $M$  mit  $N$  äquivalent".
- (11) G. CANTOR: Op. cit. pp. 285-289
- (12) G. CANTOR: Op. cit. p. 297: "Jeder geordneten Menge  $M$  kommt ein bestimmter 'Ordnungstypus' oder kürzer ein bestimmter 'Typus' zu, den wir mit  $\alpha$  bezeichnen wollen; hierunter verstehen wir den Allgemeinbegriff, welcher sich aus  $M$  ergibt, wenn wir nur von der Beschaffenheit der Elemente  $m$  abstrahieren, die Rangordnung unter ihnen aber



beibehalten". Y antes, en p. 296: "Eine Menge  $M$  nennen wir 'einfach geordnet', wenn unter ihren Elementen  $m$  eine bestimmte 'Rangordnung' herrscht, in welcher von je zwei beliebigen Elementen  $m_1$  und  $m_2$  das eine den 'niedrigeren', das andere den 'höheren' Rang einnimmt, und zwar so, dass wenn von drei Elementen  $m_1$ ,  $m_2$  und  $m_3$  etwa  $m_1$  dem Range noch niedriger ist als  $m_2$ , dieses niedriger als  $m_3$ , alsdann auch immer  $m_1$  niedrigeren Rang hat als  $m_3$ ".-

- (13) Op. cit. p. 297: "Zwei geordnete Mengen  $M$  und  $N$  nennen wir 'ähnlich' wenn sie sich gegenseitig eindeutig einander so zuordnen lassen, dass wenn  $m_1$  und  $m_2$  irgend zwei Elemente von  $M$ ,  $n_1$  und  $n_2$  die entsprechenden Elemente von  $N$  sind, alsdann immer die Rangbeziehung von  $m_1$  zu  $m_2$  innerhalb  $M$  dieselbe ist wie die von  $n_1$  zu  $n_2$  innerhalb  $N(\dots)$ . Dabei entspricht jeder Teilmenge  $M_1$  von  $M$  eine ihr ähnliche Teilmenge  $N_1$  von  $N$ ".-
- (14) Vid: J. de LORENZO: La Matemática y el problema de su Historia, Tecnos Madrid 1977, p. 71: "Frente a la intuición geométrica que exige el proceso de abstracción real aristotélico, frente a la aproximación a un valor fijo límite recurriendo a las evidencias geométricas o apoyándose en ellas, Dedekind contrapondrá el proceso creador puro aritmético. 'Considero el total de la aritmética como una consecuencia necesaria, o al menos natural, del acto aritmético más simple, el contar, y el contar mismo como la creación sucesiva de la serie infinita de los naturales en la que cada individuo está definido por el predecesor inmediato...! Los restantes números 'han sido creados por el espíritu humano'".-
- (15) G. CANTOR: Op. cit. p. 298: "Die endlichen einfachen Ordnungstypen sind daher denselben Gesetzen unterworfen wie die endlichen Kardinalzahlen, und es wird erlaubt sein, für sie dieselben Zeichen 1, 2, 3, ...,  $\nu$ , ... zu gebrauchen, wenn sie auch begrifflich von den Kardinalzahlen verschieden sind".
- (16) Ibd.: "Denn man überzeugt sich leicht, dass für eine und dieselbe endliche Kardinalzahl 'n' alle einfach geordneten Mengen einander ähnlich sind, also einen und denselben Typus haben".
- (17) Op. cit. p. 290: "A. Die Glieder der unbegrenzten Reihe endlicher Kar

dinalzahlen  $1, 2, 3, \dots, v, \dots$  sind alle untereinander verschieden".

(18) Ibd: "B. Jede dieser Zahlen  $n$  ist grösser als die ihr vorangehenden und kleiner als die auf sie folgenden"

(19) Ibd: "C. Es gibt keine Kardinalzahlen, welche ihrer Grösse nach zwischen zwei benachbarten  $n$  und  $n+1$  liegen"

(20) Ibd: "D. Ist  $M$  eine Menge von solcher Beschaffenheit, dass sie mit keiner von ihren Teilmengen gleichen Mächtigkeit hat, so hat auch die Menge  $(M, e)$ , welche aus  $M$  durch Hinzufügung eines einzigen neuen Elementes  $e$  hervorgeht, dieselbe Beschaffenheit, mit keiner von ihren Teilmengen gleiche Mächtigkeit zu haben".

(21) Ibd: "E. Ist  $N$  eine Menge mit der endlichen Kardinalzahl ' $n$ ',  $N_1$  irgendeine Teilmenge von  $N$ , so ist die Kardinalzahl von  $N_1$ , gleich einer der vorangehenden Zahlen  $1, 2, 3, \dots, n-1$ ".

(22) Op. cit. p. 292: "F. Ist  $K$  irgendeine Menge von verschiedenen endlichen Kardinalzahlen, so gibt es unter ihnen eine  $k_1$ , die kleiner als die übrigen, also die kleinste von allen ist".

(23) Ibd: "G. Jede Menge  $K = \{k\}$  von verschiedenen endlichen Kardinalzahlen lässt sich in die Reihenform  

$$K = (k_1, k_2, k_3, \dots)$$

bringen, so dass

$$k_1 < k_2 < k_3 < \dots$$

(24) G. CANTOR: Op. cit. p. 283: "...so ist die Kardinalzahl  $\bar{M}$  selbst eine bestimmte aus lauter Einsen zusammengesetzte Menge, die als intellektuelles Abbild oder Projektion der gegebenen Menge  $M$  in unserm Geiste Existenz hat".

(25) G. CANTOR: "Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre" in Abhandlungen math. und phil. Inhalts cit. pp. 165-209. - Pp. 165-6: "was das mathematische Unendliche anbetrifft, soweit es eine be-

rechtigte Verwendung in der Wissenschaft bisher gefunden und zum Nutzen derselben beigetragen hat, so scheint mir dasselbe in erster Linie in der Bedeutung einer veränderlichen, entweder über alle Grenzen hinaus wachsenden oder bis zu beliebiger Kleinheit abnehmenden, aber stets 'endlich' bleibenden Grösse aufzutreten. Ich nenne dieses Unendliche das Uneingentlich-unendliche. Daneben hat sich aber in der neueren und neueren Zeit sowohl in der Geometrie wie auch namentlich in der Funktionentheorie eine andere ebenso berechtigte Art von Unendlichkeitsbegriffen herausgebildet, wonach beispielsweise bei der Untersuchung einer analytischen Funktion einer komplexen veränderlichen Grösse es notwendig und allgemein üblich geworden ist, sich in der die komplexe Variable repräsentierenden Ebene einen einzigen im Unendlichen liegenden, d.h. unendlich entfernten aber bestimmten Punkt zu denken und das Verhalten der Funktion in der Nähe dieses Punktes ebenso zu prüfen wie dasjenige in der Nähe irgend eines anderen Punktes; dabei zeigt es sich, dass das Verhalten der Funktion in der Nähe des unendlich fernen Punktes genau dieselben Vorkommnisse darbietet wie an jedem andern, im Endlichen gelegenen Punkte, so dass hieraus die volle Berechtigung dafür gefolgert wird, das Unendliche in diesem Falle in einem ganz bestimmten Form auftritt, so nenne ich es 'Eigentlich-Unendliches'. Diese beiden Erscheinungsarten, in welchen das mathematische Unendliche hervorgetreten ist, wobei es in beiden Formen die grössten Fortschritte in der Geometrie, in der Analysis und in der mathematischen Physik bewirkt hat, halten wir zum Verständnis der Folgenden wohl auseinander. In der ersteren Form, als Uneingentlich-Unendliches, stellt es sich als ein veränderliches Endliches dar; in der andern Form, wo ich es Eigentlich-unendlich nenne, tritt es als ein durchaus bestimmtes Unendliches auf ...wie wir ihn bei dem unendlich fernen Punkte in der analytischen Funktionentheorie antreffen; sie gehören also zu den Formen und Affektionen der Eigentlich-unendlichen".

- (26) La esencia del cálculo infinitesimal, en efecto, no consiste en alcanzar "números infinitos", sino "una infinidad posible de números cada vez menores". El problema fundamental del "paso al límite", por lo tanto, en sus diversas ramas conduce, respectivamente, a un límite de cociente (cálculo diferencial) y de suma (cálculo integral): por el primero, obtenemos la velocidad instantánea real

del cuerpo en movimiento, por ejemplo, alcanzando la "diferencial" del movimiento y su "derivada" en función del tiempo; por el segundo, reconstituimos la continuidad del movimiento por la "integración" o suma algebraica de sus valores infinitamente pequeños, la cual presenta el "todo" continuo de ese movimiento, poseedor de una velocidad media y una duración finita. Es por tanto plenamente cierto que la esencia del cálculo infinitesimal es el potencialismo de Aristóteles, y no el actualismo de Zenón: "Leibniz mantendrá, igualmente, el infinito potencial, virtual...el principio de lo infinito ha de venir dado por la inducción constructiva que permita un proceso de actualización de las partes. Y así Leibniz pasará de una "metafísica" de indivisibles a una metafísica de diferencias finitas, de los infinitésimos, de las cantidades que, aunque infinitamente pequeñas son, pero dejan de ser en el transcurso del cálculo...el Cálculo infinitesimal es un mero conjunto de reglas, un método, apoyadas en la posibilidad reiterativa...que encontrará su ayuda...en las ciencias físicas y naturales, donde no existe infinito actual alguno sino únicamente reiteración de casos. Tales casos tienen la garantía de la reiteración formal ilimitada..." (J. de LORENZO: Op. cit. pp. 158-9). También Newton comulgaba con esta idea básica: "No considero las magnitudes matemáticas como formadas por partes, por pequeñas que éstas sean, sino como descritas por un movimiento continuo. Las líneas no son descritas y engendradas por la yuxtaposición de sus partes, sino por el movimiento continuo de puntos...": "Tractatus de quadratura curvarum", 1693-1704: texto citado en: "La Ciencia Moderna" t. 2 de la Historia General de las Ciencias dirigida por R. Taton, Barcelona, 1972, p. 264.-Frente a esta tendencia, la labor fundamental de Weierstrass fué mostrar que tales "infinitésimos" no son tales en realidad, sino meras cantidades "finitas", que se diferencian tan sólo de las demás en su facultad de minimizarse cuanto se quiera; con ello prepararía, como es sabido, el camino a Cantor.

- (27) Ello no quiere decir que, como ya insinuamos por nuestra parte en el capítulo anterior, el Estagirita reúna elementos en su obra no sólo de la continuidad como divisibilidad indefinida y por ende del infinito potencial, sino asimismo de la noción de "momento" temporal indivisible (vid cap. ant.) y, asimismo, de "infinito actual" tal como el propio Cantor la concibe; el matemático alemán es efectivamente sensible a ambas facetas del pensamiento de Aristóteles, dentro de su indudable opción general por el potencialismo: "Dies ist sicherlich schon formell unzulässig; im vorliegenden Fall wür-

de aber sogar der Versuch eines Beweises für die Korrelation der beiden Begriffe zur Überzeugung geführt haben, dass es sich dabei um zwei 'toto genere' verschiedene Dinge handelt. Die 'erste' Definition: "infinitum illud dicitur, cuius aliquid semper est extra" (Aristoteles, phys. 1. 3 c. 4 203a 20) passt eigentlich nur auf das 'épeiron' oder potentielle Unendliche; die 'zweite' Definition: "infinitum id est, quo non sit majus, nec esse possit" (welche sich übrigens in dem von Pesch angeführten Arist. 1. 1 de coelo c. 5 'nicht' findet) entspricht dagegen nur dem Absolutunendlichen. Das 'Transfinitum' ist also in diesem Werke ganz unberücksichtigt geblieben" (G. CANTOR: "Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten" in Abhandlungen math. und philos. Inhalts op. cit. p. 395, nota 1)

- (28) Como es sabido, la clave de las polémicas enconadas que escindieron y escinden a "intuicionistas" (Kronecker, Brouwer) y "constructivistas" (Bishop) de los "formalistas" (Cantor, Hilbert) no es otra que el carácter que deba poseer el objeto y el hacer matemático. Sintetizando a grandes rasgos una disputa de sobra conocida, podemos decir que, para los primeros, sólo es "objeto matemático" aquello que puede ser "construido" por la mente humana (Heyting) a partir siempre de una generalización abstracta de datos empíricos. Para Cantor, en cambio, "la esencia de la matemática es la libertad"; un objeto matemático es legítimo cuando es sencillamente no-autocontradictorio, y si algún referente objetivo ha de tener es el de los en-sí, nunca la materialidad intuible y geométricamente representable: J. de LORENZO: Op. cit. p. 140: "La oposición se centra en el hecho de la 'existencia' y la 'creación' del objeto matemático. Para Cantor, éste ha de ser independiente de la "metafísica", de lo objetivo material-dado por los modelos intuitivos geométricos-, pero no de un mundo eidético dado previamente... debe existir un ensí de las entidades matemáticas(...) Existir en matemáticas equivale-en el Cantor de los entornos de 1881- a que la noción introducida libremente no sea autocontradictoria, de forma que la definición que la introduce permite distinguirla de las ya aceptadas a la vez que fija las posibles relaciones con las mismas."

- (29) G. CANTOR: "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten" en Abhandlungen... Inhalts cit. p. 150: "Eine Mannigfaltigkeit (ein Inbegriff, eine Menge) von Elementen, die irgendwelcher Begriffssphäre angehören, nenne ich 'wohldefiniert', wenn auf Grund ihrer

Definition und infolge des logischen Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten es als 'intern bestimmt' angesehen werden muss, 'sowohl' ob irgendein derselben Begriffssphäre angehöriges Objekt zu der gedachten Mannigfaltigkeit als Element gehört oder nicht, 'wie auch', ob zwei zur Menge gehörige Objekte, trotz formaler Unterschiede in der Art des Gegebenseins einander gleich sind oder nicht. Im allgemeinen werden die betreffenden Entscheidungen nicht mit den zu Gebote stehenden Methoden oder Fähigkeiten in Wirklichkeit sicher und genau ausführbar sein; darauf kommt es aber hier durchaus nicht an, sondern allein auf die interne Determination, welche in konkreten Fällen, wo es die Zwecke fordern, durch Vervollkommnung der Hilfsmittel zu einer aktuellen (externen) Determination auszubilden ist".

- (30) R. COURANT y H. ROBBINS: "Qué es la Matemática?" Madrid Aguilar, 1971 (5), p. 86: "Pero el paso del adjetivo 'infinito', que significa simplemente 'sin fin', al sustantivo 'infinito' no debe hacernos pensar que infinito, representado generalmente por el símbolo  $\infty$ , puede considerarse como si fuera un número ordinario. No es posible incluir el símbolo  $\infty$  en el sistema de los números reales y conservar al mismo tiempo las leyes fundamentales de la aritmética".

- (31) G. CANTOR: "Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" op. cit. pp. 292-3: "Die Mengen mit endlicher Kardinalzahl heißen 'endliche Mengen', alle anderen wollen wir 'transfiniten Mengen' und die ihnen zukommenden Kardinalzahlen 'transfiniten Kardinalzahlen' nennen. Die Gesamtheit 'aller endlichen Kardinalzahlen 'n'' bietet uns das nächstliegende Beispiel einer transfiniten Menge; wir nennen die ihr zukommende Kardinalzahl 'alef-null'...definieren also

$$\text{Alef}_0 = (\bar{n})$$

- (32) La demostración cantoriana se ha hecho clásica en matemática: Vid: S. B. STECKIN: "Teoría de funciones de una variable real" en La Matemática: su contenido, métodos y significado Alianza Univ. Madrid Traducc. A. Ruiz Berino, 1973, vol 3, p.22.

- (33) G. CANTOR: Op. cit. pp. 293 y ss.-P. 293: "Dies beruht auf folgen-

den Dätzen: A. Jede transfinite Menge T hat Teilmengen mit der Kardinalzahl  $\aleph_0$  (...). B. Ist S eine transfinite Menge mit der Kardinalzahl  $\aleph_0$ ,  $\aleph_1$  irgendeine transfinite Teilmenge von S, so ist auch  $S_1 = \aleph_0$ ."

- (34) La demostración cantoriana ha sido asimilada por el corpus matemático general; la versión que aquí presentamos ha sido extraída de S. B. STECKIN: Op. cit. p. 24.
- (35) G. CANTOR: Op. cit. p. 295: "C. Jede endliche Menge E ist so beschaffen, dass sie mit keiner von ihren Teilmengen äquivalent ist (...) D. Jede Transfinite Menge T ist so beschaffen, dass sie Teilmengen  $T_1$  hat, die ihr äquivalent sind".
- (36) En francés en el original: carta a Dedekind de 29-Junio-1877, citado por N. BOURBAKI: Elementos de historia de las matemáticas Trad. J. Hernández Alianza Madrid 1969, p. 47.
- (37) Utilizamos la versión sintética de la demostración ofrecida por COURANT y ROBBINS: Op. cit. p. 90
- (38) Vid: J. de LORENZO: Op. cit. p. 129: "Correspondencia biyectiva... en cuya demostración en el plano - de  $R^n$  a  $R$ - haré uso de la imagen geométrica, imagen en la cual 've' lo que no cree".
- (39) Utilizamos la versión dada de la prueba por J. de LORENZO: Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos Tecnos Madrid 1972, p. 131. Demostraciones similares se pueden hallar en S. B. STECKIN: Op. cit. p. 25 y COURANT y ROBBINS: Op. cit. p. 91. Como decimos, tales demostraciones son sustancialmente las mismas de Scoto, incluso desde un punto de vista gráfico que, por lo que a Scoto se refiere, ha sido suprimido de la edición crítica: vid nota 23 del cap. ant.
- (40) G. CANTOR: "De la puissance des ensembles parfaits de points" en Abhandlungen mathematischen und phil. Inhalts, op. cit. p. 252: "... Quant à mon théorème qui exprime, que les ensembles parfaits de points ont tous la même puissance, savoir la puissance du continu, je prétends le démontrer, en me bornant d'abord aux ensembles par-

faits linéaires, comme il suit. Soit 'S' un ensemble parfait de points quelconque, qui n'est condensé dans l'étendue d'aucun intervalle, si petit qu'il soit; nous admettons, que 'S' est contenu dans l'intervalle (0...1), dont les points extrêmes 0 et 1 appartiennent à S; il est évident que tous les autres cas, dans lesquels l'ensemble parfait n'est condensé dans l'étendue d'aucun intervalle, peuvent par projection être réduits à celui-ci". Vid: J. de LORENZO: Iniciación... op. cit. pp. 137-8: "Los conjuntos que tienen la misma potencia que (0, 1) se dicen que tienen la potencia del continuo. Será simbolizada por 'c' (...) Teorema 7.71:  $c \cdot c = c^2 = c$  (...) Esta última proposición indica que el plano real tiene la potencia del continuo; se puede generalizar, por inducción, a espacios n-dimensionales, cuya potencia es constante e igual a 'c'". La demostración cantoriana para el caso de la biyección línea-plano, es sintetizada como sigue por COURANT y ROBBINS: Op. cit. p. 94: "Paradójicamente, ... el número cardinal del conjunto de puntos de un cuadrado es el mismo que el del conjunto de puntos de un segmento: (...) si (x, y) es un punto de un cuadrado de lado unidad, 'x' e 'y' pueden ser escritos en forma decimal:

$$\begin{aligned} x &= 0, a_1 a_2 a_3 \dots \\ y &= 0, b_1 b_2 b_3 \dots \end{aligned}$$

Al punto (x,y) del cuadrado le hacemos corresponder el punto 'z':  $0, a_1 b_1 a_2 b_2 a_3 b_3 \dots$  del segmento entre 0 y 1. Evidentemente, a puntos distintos (x, y) e (x', y') del cuadrado les corresponderán puntos distintos 'z' y 'z'' del segmento, de modo que el número cardinal del cuadrado no puede exceder del cardinal del segmento". - El procedimiento es en efecto, tal como señala J. de Lorenzo, generalizable por inducción al cubo y a la n-dimensionalidad.

- (41) Ambos procedimientos han pasado al acervo fundamental de la matemática formalista, y constituyen la piedra de toque de la polémica con los intuicionistas y constructivistas: como es sabido, el formalismo prefiere hoy (dada la índole infinitista de los objetos y axiomática del procedimiento con que trabajan) la demostración de una proposición dada por la demostración de que su contraria es imposible, inconsistente o absurda, a la inversa: Vid: A. CALDER: Op. cit. p. 102: "La demostración de Cantor se apoya en el clásico método de 'reductio ad absurdum': para probar que una proposición es verdadera se demuestra que su negación conduce a contradicción. Para comprender la airada reacción que matemáticos como Kronecker



opusieron a tal demostración hace falta darse cuenta de que según la tradición matemática no podría haber existencia sin construcción (...). Por esta razón, muchos matemáticos rechazaron de plano la demostración de Cantor, objetando que una contradicción nunca podrá remplazar a un ejemplo tangible".

- (42) Euclides mismo es, a nuestro entender, la ligazón que justifica el íntimo parentesco entre las demostraciones cantorianas y las de Seto o Bacon. En esta línea, se ha sostenido recientemente que Cantor, en rigor, no sería sino -como el propio Russell de los Principia- un compendiador y garante de los principios euclidianos-newtonianos que regían la concepción del mundo hecha saltar por los postulados riemannianos y relativistas: Vid: M. CAPEK: El im acto filosófico de la física contemporánea Tecnos Madrid 1973 p. ; especialmente nota 12 y passim.

- (43) G. CANTOR: "Beiträge zur Begründung der Transfiniten Mengenlehre" op. cit. p. 293: "Dass  $\aleph_0$  eine transfinite Zahl, d.h. keiner endlichen Zahl 'm' gleich ist, folgt aus der einfachen Tatsache, dass, wenn zu der Menge (n) ein neues Element 'e' hinzugefügt wird, die Vereinigungsmenge  $(n, e)$  der ursprünglichen (n) äquivalent ist". Sobre el mismo principio aplicado al resto de las operaciones, tal como en el texto comentamos, vid: Loc. cit. pp. 294-6 P. 295: "Werden die beiden Seiten der Gleichung (8) mit  $\aleph_0$  multipliziert, so erhält man  $\aleph_0^2 = \aleph_0^2 = \aleph_0$  und durch wiederholte Multiplikation mit  $\aleph_0$  die für jede endliche Kardinalzahl 'n' gültige Gleichung:  $\aleph_0^n = \aleph_0$ ".

- (44) Recogemos la demostración simplificada facilitada por COURANT y ROBBINS: Op. cit. p. 93: "Definimos el conjunto B como el conjunto de todos los distintos subconjuntos de A... Así, en el caso de que A es té formado por los enteros 1, 2, 3, B consta de los ocho elementos diferentes: (1,2,3), (1,2), (1,3), (2,3), (1), (2), (3), ( $\emptyset$ ). Los elementos de B son a su vez conjuntos formados por elementos de A. Supongamos que B es equivalente a A o a algún subconjunto de A; es decir, que existe una ley que coordina de manera biunívoca los elementos de A o de uno de sus subconjuntos con todos los elementos de B; esto es, con los subconjuntos de A:

$$a \longleftrightarrow S_a \quad (2)$$

donde designemos con  $S_a$  el subconjunto de  $A$  que corresponde al elemento de  $A$ ,  $a$ . Llegaremos a una contradicción construyendo un elemento de  $B$  (es decir, un subconjunto de  $A$ ) al que no le corresponde ningún elemento  $a$  de  $A$ . En la construcción de este subconjunto se observa que existen dos posibilidades para todo elemento  $x$  de  $A$ : o bien el subconjunto  $S_x$  asignado a  $x$  por la correspondencia (2) contiene el elemento  $x$ , o  $S_x$  no contiene a  $x$ . Definamos  $T$  como el subconjunto de  $A$  formado por los elementos  $x$  tales que  $S_x$  no contiene a  $x$ . Este subconjunto  $T$  difiere de cualquier  $S_a$  al menos en el elemento  $a$ , puesto que si  $S_a$  contiene a  $a$ ,  $T$  no debe contenerlo, mientras que si  $S_a$  no contiene a  $a$ ,  $T$  debe contenerlo. En consecuencia,  $T$  no está incluido en la correspondencia (2). Esto prueba que no se puede establecer una correspondencia biunívoca entre los elementos de  $A$ , o de un subconjunto de  $A$ , y los de  $B$ . Sin embargo, la coordinación

$$a \longleftrightarrow (a)$$

define una correspondencia biunívoca entre los elementos de  $A$  y el subconjunto de  $B$  formado por los subconjuntos de  $A$  que constan de un solo elemento. En consecuencia,  $B$  tiene un número cardinal mayor que el de  $A$ .

- (45) Vid: Ph. D. SEYMOUR LIPSCHUTZ: Teoría de Conjuntos y temas afines Traducc. J. M. Castaño, McGraw-Hill, 1969, p. 139: "Los únicos cardinales infinitos vistos hasta ahora son aleph y c. Parece natural preguntarse si no habrá otros; y la respuesta es afirmativa. En efecto, el teorema de Cantor... dice que dado cualquier cardinal  $a$  existe un cardinal mayor que  $a$ . Teorema de Cantor. Para todo conjunto  $A$ ,

$$A < 2^A$$

y por consiguiente, para todo cardinal  $a$

$$a < 2^a$$

siendo así que si  $a = \#(A)$ ,  $2^a = \#(2^A)$ , número cardinal de la familia de subconjuntos de  $A$ .

- (46) G. CANTOR: Op. cit. p. 288: "Bezeichnen wir die Mächtigkeit des Liniarkontinuums  $X$  (d.h. des Inbegriffs  $X$  aller reellen Zahlen ' $x$ ', die  $\leq 0$  und  $\leq 1$  sind) mit  $Q$ , so überzeugt man sich leicht, dass sie sich unter ändern durch die Formel

$$Q = 2^X.$$

- (47) Vid: A. MILLAN FUELLER: Fundamentos de Filosofía Rialp Madrid 1966 (4), pp. 233-4: "...Cantor, dentro del campo de la matemática, por su concepción del "conjunto" como multitud de puntos actualmente infinita". J. de LORENZO: La Matemática y el problema de su historia, op. cit. p. 153: "Están en juego dos enfoques, dos consideraciones del mismo dato, del segmento AB: como unidad en la cual los puntos se encuentran únicamente en potencia y han de irse poniendo a la luz mediante reiteración operatoria, lo cual equivale a admitir la ilimitación de la reiteración, pero no el infinito actual; como multiplicidad de puntos actualmente dados, lo que equivale a admitir el infinito actual y quedar relegado a un segundo plano el hecho de la operación, de la acción reiterativa, de la construcción".
- (48) J. de LORENZO: Op. cit. p. 131: "Creencia que sostendrá Cantor a partir de 1883, con la tremenda inconsistencia de no poder, a pesar de esta búsqueda de firmeza en las Formas platónicas..."
- (49) G. CANTOR: "Beiträge..." op. cit. pp. 298-9: "Ganz anders verhält es sich mit den transfiniten Ordnungstypen; denn zu einer und derselben transfiniten Kardinalzahl, gibt es unzählig viele verschiedene Typen einfach geordneter Mengen, die in ihrer Gesamtheit eine besondere 'Typenklasse' konstituieren. Jeder dieser Typenklasse ist also bestimmt durch die transfiniten Kardinalzahl 'a', welche allen einzelnen zur Klasse gehörigen Typen gemeinsam ist; wir nennen sie daher kurz Typenklasse (a). Diejenige von ihnen, welche sich uns naturgemäss zuerst darbietet, und deren vollständige Erforschung daher auch das nächste besondere Ziel der transfiniten Mengenlehre sein muss, ist die Typenklasse ( $\aleph_0$ ), welche alle Typen mit der kleinsten transfiniten Kardinalzahl  $\aleph_0$  umfasst."
- (50) Op. cit. p. 312: "'wohlgeordnet' nennen wir eine einfach geordnete Menge F, wenn ihre Elemente f von einem niedersten f<sub>1</sub> an in bestimmter Sukzession aufsteigen, so dass folgende zwei Bedingungen erfüllt sind: 1. Es gibt in F ein dem Range nach niederstes Element f<sub>1</sub>. 2. Ist F' irgendeine Teilmenge von F und besitzt F' ein oder mehrere Elemente höheren Ranges als alle Elemente von F', so existiert ein Element f' von F, welches auf die Gesamtheit F' zunächst folgt, so dass keine Elemente in F vorkommen, die ihrem Range nach zwis-

chen  $F'$  und  $f'$  fallen".

- (51) Ibd.: "Unter der einfach geordneten Mengen gebührt den 'wohlgeordneten' Mengen eine ausgezeichnete Stelle; ihre Ordnungstypen, die wir 'Ordnungszahlen' nennen, bilden das natürlich Material für eine genaue Definition der höheren transfiniten Kardinalzahlen.. "
- (52) Op. cit. p. 325: "Ganz anders verhält es sich mit den transfiniten Ordnungstypen; zu einer und derselben transfiniten Kardinalzahl ' $\alpha$ ' gibt es eine unendliche Anzahl von Ordnungszahlen, die ein einheitliches zusammenhängendes System bilden, welches wir die 'Zahlenklasse  $Z(\alpha)$ ' nennen. Sie ist ein Teil der Typenklasse ( $\alpha$ )
- (53) Hemos resumido la demostración que se encuentra en los párrafos 11 y sigs. de la obra de CANTOR "Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre", incluida en la ed. cit. de Gesammelte Abhandlungen dentro de "Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten", pp. 165-209.- La exposición cantoriana de su inducción transfinita se encuentra en las pp. 165 y ss de la ed. cit. Un buen resumen de la misma se hallará asimismo en la introducción de Ph. E. Jourdain a la versión inglesa de "Beiträge...": Contributions to the founding... op. cit. pp. 56-60. Advertimos que denotamos por ' $\omega$ ' lo que en el original cantoriano es la " $\omega$ " griega.
- (54) G. CANTOR: "Beiträge..." op. cit. p. 325: "Den nächsten Gegenstand unserer Betrachtung bildet die Zahlenklasse  $Z(\aleph_0)$ , welche wir die zweite Zahlenklasse nennen wollen. In diesem Zusammenhange verstehen wir nämlich unter der ersten Zahlenklasse die Gesamtheit ( $n$ ) aller endlichen Ordnungszahlen". Vid también el epígrafe del párrafo 16, p. 331: "Die Mächtigkeit der zweiten Zahlenklasse ist gleich der zweitkleinsten transfiniten Kardinalzahl Alef-eins". Y en p. 325: "Die zweite Zahlenklasse  $Z(\aleph_0)$  ist die Gesamtheit ( $\alpha$ ) aller Ordnungstypen ' $\alpha$ ' wohlgeordneter Mengen von der Kardinalzahl  $\aleph_0$ ".
- (55) G. CANTOR: "Grundlagen..." op. cit. pp 166-7: "Die beiden Erzeugungsprinzipie mit deren Hilfe, wie sich zeigen wird, die neuen bestimmten unendlichen Zahlen definiert werden, sind solcher Art, dass durch ihre vereinigte Wirkung jede Schranke in der Begriffsbildung res-

ler ganzen Zahlen durchbrochen werden kann; glücklicherweise stellt sich ihnen aber, wie wir sehen werden, ein drittes Prinzip, welches ich das Hemmungs- oder Beschränkungsprinzip nenne, entgegen, wodurch dem durchaus endlosen Bildungsprozess sukzessive gewisse Schranken auferlegt werden, so dass wir natürliche Abschnitte in der absolut unendlichen Folge der realen ganzen Zahlen erhalten, welche Abschnitte ich Zahlenklassen nenne. Die erste Zahlenklasse (I) ist die Menge der endlichen ganzen Zahlen  $1, 2, 3, \dots, n, \dots$  auf sie folgt die zweite Zahlenklasse (II), bestehend aus gewissen in bestimmter Sukzession einander folgenden unendlichen ganzen Zahlen; erst nachdem die zweite Zahlenklasse definiert ist, kommt man zur dritten, dann zur vierten usw".

(56) Esta idea, en efecto, se desarrolla en la carta a Dedekind de 28-Julio-1899, incluida en las pp. 443 y ss de la ed. cit. de Gesammelte Abhandlungen. Citado por BOURBAKI: Op. cit., p. 52

(57) Ibd. Citado asimismo por Ph.D. JOURDAIN: Introducción a "Contributions to the founding..." op. cit. p. 62, nota.

(58) J. de LORENZO: Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos, op. cit. p. 145: "En estas dos clases se encuentra implícito tanto el infinito actual -cada número ordinal infinito lo es de un conjunto dado actualmente- como el potencial en el sentido de haber generalizado la sucesión de los números naturales y existir un ordinal sucesor de un ordinal dado cualquiera. Naturalmente ello implica que las clases de las que aquí se han indicado dos, pueden prolongarse también de forma análoga, comenzando la clase III con  $e_0 + 1$ ".

(59) Este hecho fundamental ha sido fuertemente subrayado por B. RUSSELL: Op. cit. pp. 410-1: "Es muy importante la comprensión respecto de  $w$  y  $s$ ,  $d$  que ninguno tiene un número inmediato precedente. Comparten esta característica con todos los límites, pues el límite de una serie no se halla inmediatamente precedido por término alguno de la serie que limita. Pero  $w$  es, en cierto sentido, lógicamente anterior a otros límites, pues los números ordinales finitos junto con  $w$  presentan el tipo formal de una progresión junto con su límite. Cuando se olvida que  $w$  no tiene predecesor inmediato surgen toda clase de contradicciones. (...) En realidad, decir que  $w$

no tiene predecesor es decir que los números finitos no tienen último término. Aunque  $w$  esté precedido por todos los números finitos no lo está inmediatamente por ninguno de ellos: no existe próximo a  $w$ . Los números transfinitos de Cantor ofrecen la peculiaridad de que aunque exista un inmediato siguiente a cualquiera dado no siempre hay un inmediato anterior".

- (60) Esta aparente contradicción fué asumida, bien es verdad, por Cantor, en toda su crudeza: "Gründlagen..." op. cit. p. 195: "Die Anzahl der so zu bildenden Zahlen 'n' der Klasse (I) ist unendlich und es gibt unter ihnen keine grösste. So widerspruchsvoll es daher wäre, von einer grössten Zahl der Klasse (I) zu reden, hat es doch andererseits nichts Anstössiges, sich eine neue Zahl, wir wollen sie  $W$  nennen, zu denken, welche der Ausdruck dafür sein soll, dass der ganze Inbegriff (I) in seiner natürlich Sukzession dem Gesetzenach gegeben sei (Anlich wie 'n' ein Ausdruck dafür ist, dass eine gewisse endliche Anzahl von Einheiten zu einem Ganzen vereinigt wird)".
- (61) En su libro: The Foundations of Constructive Mathematics, 1967.
- (62) Posteriormente otros sistemas han surgido, especialmente con vistas a la elusión de las contradicciones: el de Von Neumann-Paul Bernays (conocido como "sistema N-B"; el de Quine; la modificación introducida por Gödel en el sistema N-B dió a su vez origen al "sistema NBG"; la segunda presentación del sistema de Quine a partir de la contradicción que en su primera formulación señaló J.B. Rosser...etc.
- (63) La formulación de la hipótesis del continuo puede encontrarse sustancialmente idéntica en COURANT y ROBBINS: Op. cit. p. 97.-J. de LORENZO: Iniciación a la teoría intuitiva... op. cit. p. 137. SEYMOUR LIPSCHUTZ: Op. cit. p. 140...etc
- (64) Vid K. GODEL: "The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the axioms of set theory" en Ann. of Math. Studies, nº 3. Princeton, 1940

- (65) Vid: P. J. COHEN: "The Independence of the continuum hypothesis" en Proceedings of the National Academy of Sciences, t. L (1963), pp. 1143-1148 y t. LI (1964) pp. 105-110.
- (66) En rigor, la propuesta de Russell se extiende a la totalidad de los cuatro argumentos de Zenón; aquí simplificamos sus argumentos por razón de espacio. Vid: Principia Mathematica, op. cit. pp. 396-403
- (67) B. RUSSELL: Op. cit. p. 399
- (68) Op. cit. p. 407
- (69) Vid: A. GRUNBAUM: Modern Science and Zeno's Paradoxes George Allen and Unwin, London, 1968, pp. 37-120, especialmente pp. 108-109
- (70) Esta construcción puede consultarse en SEYMOUR LIPSCHUTZ: Op. cit. p. 173
- (71) Vid: Almir de ANDRADE: As duas faces do tempo op. cit. p. 379: "De fato, o número 1, que fecha o intervalo representado pela série infinita  $\frac{1}{2^n}$  ... e que transforma o conjunto infinito  $w$  no novo conjunto  $w+1$ , totalizando a sim a unidade finita de tempo necessária ao móvel para a complementação do movimento, não pertence àquela série, isto é, não é elemento do conjunto expresso por  $\frac{1}{2^n}$  ... cujos termos podem alcançar números tão pequenos quanto se queira ("infinitésimos"), mas nunca chegam a totalizar o valor do seu limite de soma 1, que está sempre fora da série. E se a análise infinitesimal chama a isto 'passagem ao limite', a teoria dos conjuntos consagra noções que, 'mutantismutandi', têm exatamente a mesma significação: pois, como já vimos, o referido conjunto corresponde ao número ordinal transfinito  $w$  e ao número cardinal transfinito  $\aleph_1$ , que se obtém com a aplicação do "segundo princípio gerador" do infinito de Cantor, ao passo que o seu adicionamento ao número 1 nos dá

o primeiro termo do novo conjunto infinito numerável, obtido, simultaneamente, com a intervenção do "princípio-limite"...e nova aplicação do "primeiro princípio gerador" do infinito de Cantor, exprimindo-se agora pela fórmula  $w+1$ . O "princípio-limite"...esta-belecido por Cantor, é, sem tirar nem pôr, uma segunda edição, revista e ampliada, da passagem ao limite da análise infinitesimal". (subry. nuestro). Y en p. 373: "apesar de reformulado aqui de acordo com a teoria dos conjuntos e com a noção cantoriana do trans finito, fácilmente se percebe que o problema é exatamente o mesmo da passagem ao limite do cálculo infinitesimal. Aqui, como ali, soluções positivas e práticas para equacionar fenômenos e movimentos do mundo real. Racionalmente, porém, continua inconcebível como possa um corpo em movimento totalizar uma série infinita de movimentos no tempo finito de espaço finito" (s. original).

- (72) La obra de Cantor, en efecto, se inscribe en el marco general de un relanzamiento del pensar que hace primar lo general y universal sobre lo particular y singular, a la inversa por tanto de toda la corriente analítica y humana: Vid: J. de LORENZO: "Frege" en Investigación y Ciencia (ed. española de "Scientific American"), septiembre 1979, pp.100-112; p. 100: "En otros lugares he estudiado el proceso que sufre la matemática en los entornos de 1827. Nuevos temas...y fundamentalmente, nuevo enfoque del hacer matemático. Enfoque que se centra en hallar la razón y no ir de lo particular a lo general, sino de lo general a lo particular (abel)(...) Desde sus comienzos, el cálculo hace uso de la noción de número real, del continuo, que no está definido(...) Proceso que culmina en 1872 con la caracterización de los números reales por Weierstrass, Cantor, Méray, Dedekind... Suponen, los años que entornan 1875, un cambio en el estatuto del hacer matemático. Ya no se trata de manejar elementos y correspondencias de elementos elemento, o magnitudes que impliquen una medida y un contar, sino de manejar sistemas, clases o conjuntos dados en acto... Conjuntos o sistemas que pueden poseer infinitos elementos". - Con su "en otros lugares", el autor se refiere sin lugar a dudas a su "La matemática y el problema de su Historia", op. cit. particularmente pp. 127 y ss.- Vid. p.130: "Ruptura que cabe señalar esbozando los puntos de transcendencia epistemológica... 1. Admitir la existencia de multiplicidades y agregados, sistemas, dominios o conjuntos como totalidades con infinitos elementos, no ya en posibilidad, sino en acto. Conjuntos caracterizados mediante un concepto o propiedad..." -



CAPITULO III: Anarquía, Monismo y Fundación.

"Time is the mercy of Eternity"  
(William Blake)

Los capítulos anteriores han dibujado una somera historia del problema de la continuidad, haciendo especial hincapié en el resumen y progreso que los temas nucleares en aquélla tratados llegan a alcanzar en la obra filosófico-matemática de G. Cantor. Tal como hemos advertido desde el principio, esa exposición ha tenido únicamente por objeto recordar qué elementos han sido por lo común manejados en el enfrentamiento a lo que posiblemente constituye el problema-eje del pensar (es decir, el problema del movimiento real y/o de la progresión conceptual), de Cantor a Zenón, de Grünbaum y Gödel a Aristóteles, Leibniz o Bergson, con vistas a mostrar hasta qué punto a su través laten y se divisan mecanismos mentales "puros" absolutamente primarios, susceptibles por tanto de ser utilizados en los más diversos aspectos de la especulación y de la ciencia. Es shore, por ello, cuando la enseñanza obtenida de esa dificultad y de sus soluciones históricas puede ser objeto de una generalización universal.

Tal extrapolación, a nuestro juicio, se encuentra perfectamente justificada por la propia índole de la cuestión de referencia. Y asimismo lo está, por lo demás, en el sentido de la obra de algunos de los autores que al respecto hemos mencionado con anterioridad. A nuestro entender, en efecto, en nadie como en Cantor se ha hecho ex-

plícita esta universalidad de los conceptos (y consiguiente ultimidad de las opciones) que se barajan bajo el aparentemente inocuo tema de la continuidad; en la obra del matemático alemán, en efecto, la axiomatización abstracta ha permitido sin vacilar que bajo esquemas completamente formales de especulación se hayan dilucidado las relaciones abstractas que corren entre las "clases" y la "individualidad", el "concepto" y su "área de aplicación", el "orden", el "tipo" y la "seriesación"...¿Qué es en efecto la noción cantoriana de "número" como "potencia", qué su re-formulación en términos de "el concepto general que abstraemos de los elementos de un conjunto", sino replantear en términos de máxima generalidad lo que la lógica había ya definido como "extensión" y "comprensión" inversamente proporcionales de los conceptos? En verdad, no está lejos de estas ideas la normalización fregeana de la idea de "número" como la "clase -concepto- de todas las clases equivalentes a una dada" (1). Y no es en absoluto extraordinario, por lo mismo, que de una teoría superficialmente considerada "numeral", que sin embargo fué vivida por su autor con el indudable aliento de un profeta filosófico (2), hayan surgido paradojas de insoslayable perentoriedad que, afectando directamente a la metamatemática, la lógica y la semántica, han alcanzado a tocar los fundamentos mismos de la psique occidental (3).

Por otra parte, en el primer capítulo de esta IIª parte de nuestro trabajo la figura de Leibniz nos ha mostrado la posibilidad de que el tema de la continuidad se convierta en el concepto-eje de una noción de la ley cósmica de la totalidad que acaba por convertir una cuestión, en principio menor, en la clave de bóveda misma de aproximación al problema que Heráclito formuló en términos del Logos de

los contrarios, Heidegger en los del "Ser de la entidad".

Enfrentamiento generalizante a una básica dimensión bipolar del pensamiento que, por su parte, Kent habría resueltamente de convertir, como vimos, en una ley de la psique, en una idea regulativa del dinamismo de la razón, en tanto que Bergson hacía de uno de sus polos, la continuidad, la esencia misma de la comprensión que verdaderamente tocase el corazón del despliegue continuo del "élan"-Vida creador (4). Creemos en consecuencia que es históricamente legítimo sobrepasar los estrictos términos en que matemáticamente se planteó el tema de la divisibilidad del segmento y acometer la cuestión con un sentido de universalidad.

Esta actitud, desde otro punto de vista, se apoya-dijimos anteriormente y volvemos a insistir- en la propia esencia del debate secular. ¿Qué es, en efecto, lo que verdaderamente late en el fondo de la dificultad que comentamos? Como ya tuvimos ocasión de señalar, late la cuestión misma de la aprehensibilidad racional de lo real objetivo, de la exterioridad material: en otros términos, la pregunta por el isomorfismo o la heterogeneidad de la Mente y del Mundo o bien, en un segundo momento de la reflexión, la pregunta por el dinamismo y la constitución mismas de esa Mente y de ese Mundo tomados por separado y en sí (supuesto que su externa relación haya sido resuelta o abandonada como pseudoproblema sin solución). Pues, en formulación generalizada, la temática del continuo no es en definitiva sino el poner sobre el tapete con toda su crudeza la sempiterna sporía de la Unidad y la Multiplicidad, del Todo y de las Partes, del Límite y la Ilimitación de la Diferencia y la Identidad: es decir, reuniendo los aspectos aptados por esta terminología sólo aparentemente dispar, la sporía del

Fundamento y los Fundados, de su inexistencia respectiva o de su mutua relación.

A lo largo de la historia del problema de la continuidad, el Todo-Fundamento-Límite-Unidad ha adoptado la inequívoca forma de un segmento unitario, intuitivamente percibido como completo entre los límites precisos que lo definen y acotan, manteniéndolo en su total, auto-idéntica integridad. Por su parte, la Diferencia-Fracción, lo Fundado y "contenido" (5) en aquél, ha revestido el aspecto de esos "resultados de la divisibilidad" del segmento cuyo estatuto impreciso, y cuya todavía más imprecisa relación de coexistencia y/o "surgimiento-de" respecto al todo del intervalo inicial habían acabado por poner en tela de juicio la propia consistencia de la realidad. Y es por tanto a través de la relación entre un segmento dado de espacio, uni o n-dimensional, y las "partes" del mismo secadas a la luz por el proceso mental de reiterada subdivisión, que la mente plantea de hecho con absoluta generalidad qué lazo se debe colocar entre las partes y el todo en que se incardinan y al que pertenecen; relación que a partir de los estudios de Husserl puede ser exactamente asimilada a la que entre el Fundamento y los apoyados en él se establece (6).

Sería sin embargo erróneo concluir que el tema del continuo plantea la relación entre las partes y el todo, entre el límite y la ilimitación, en una vertiente exclusivamente objetivista del pensar; Scotto podrá sostener legítimamente que, habida cuenta de que todo ente real posee "cantidad" y que, por ende, aún estando cualificado puede ser matemático y formalmente reducido a puro segmento ideal, hablar de continuo es hablar en rigor, con absoluta abstracción, de la relación entre un todo y las partes que integran su autónoma identidad(7);

sin embargo, desde el punto de vista de una propuesta de estructuración de los tipos del pensar, lo que otorga precisamente su fuerza de aglutinación y su fecundidad al problema de referencia es que, en el mismo, tanto las tendencias de la mente como la organización de la realidad parecen chocar y encañelarse, alejarse o complementarse en el área de un problema que, en todo caso, será siempre y decididamente objetivo-subjetual. Y de ahí -pensamos nosotros- la máxima capacidad de generalización que a nuestro entender puede otorgarse por el intérprete a las tensiones que rigen la aporía de la continuidad: no solamente aquélla que extrapola el tema de las partes y el todo, de la unidad-fundamento y la diferencia-multiplicidad (segmento versus fracciones, unidad dada versus interna "participación") al todo objetivo de la realidad global, sino precisamente la que en esa extrapolación imbrica a su vez, armónica o aporéticamente, la doble dimensión que representan la consideración mental de las cosas y los hechos "reales" de la exterioridad.

Hay en efecto, y de un modo incluso explícito en alguno de los autores que se han enfrentado al tema que comentamos, una divergencia nuclear, una tensión decisiva, respecto del continuo, entre lo que consideramos datos empíricos inapelablemente ofrecidos por la realidad, y lo que responde a las exigencias peculiares de nuestra estructura mental. Es por eso, a nuestro parecer, que una mínima clarificación de la ambigüedad tanto óptica como ontológica o verdaderamente metafísica (problema genérico de la Fundamentación onto-teológica) que históricamente se condensa alrededor del tema de la unidad-multiplicidad sólo puede provenir de una atenta disociación del plano lógico-mental en el abordamiento de la dificultad, y de lo que por contra

constituye la aportación pura de la información sensorial.

¿No hemos encontrado acaso esa misma tendencia soterrada en las explicaciones de Leibniz, quien separa cuidadosamente su consideración "ideal" del continuo de la que en cambio sostiene desde el punto de vista de la realidad exterior, y ello hasta el punto de que si en el primero de los supuestos el autor dieciochesco y barroco admitirá la indefinida divisibilidad potencial de la extensión en extensiones sempiternas, para el segundo en cambio no tolera pensar (metafísica monádica) sino la "construcción" de lo extenso a partir de los puntos-fuerza inextensos e iguales? (8) ¿No ha sostenido Kant con claridad que la aparente contradicción entre la consideración del continuo como ente susceptible de indefinida división y la que en cambio pretende alcanzar en ese proceso el "elemento" primordial indivisible y mínimo, se desvanece sin más que aplicar a la aporía la distinción entre "fenómeno" -realidad tal como se "me" aparece- y "noumeno" -realidad tal como sea en sí-? Si, en efecto, hay latente bajo el tema de la continuidad la sospecha de que en el mismo se ventila la concepción misma del Logos de la entidad, del fundamento unitario de la multiplicidad del ser, ahora podemos añadir a esa determinación que, en realidad, ninguna elucidación de las "soluciones" que a través del tema en cuestión pueden hacerse de los modos básicos del pensamiento de la Unidad y la Multiplicidad podrá ignorar la doble dimensión, óptica y gnoseológica, real e intelectual, que atraviesa de punta a punta el tema fundamental.

Es a nuestro juicio también por ello por lo que ha venido a producirse una vez y otra, a lo largo de la historia del problema de

la continuidad particular y de la general, un hecho no por cierto menos intractivo y probablemente descorazonador: nos referimos a la muy extendida tendencia de los autores a "traicionar" las posiciones mismas de pensamiento por ellos alcanzadas, cuando consciente o inconscientemente proceden a la extrapolación del estricto problema de la divisibilidad del segmento a la pregunta por el diferenciarse de la Unidad; por lo que a nuestros intereses respecta, en nadie como en Scoto y en Cantor es visible esa eludida irreprimible pluralidad de pensamiento que en el primero de los citados viene irreductiblemente a separar su concepción "matemática" de la continuidad de las categorías abstractas que aplicará de hecho a todo lo largo de su especulación esencialista, metafísica, formal; si, en efecto, se ha hecho a lo largo de este trabajo cierto hincapié en las teorías filosófico-matemáticas de Cantor no es indudablemente a título de hermenéutica la concepción cantoriana del continuo con el potencialismo aristotelizante que es la clave de la interpretación escotista de esta misma dificultad; lo hemos hecho, antes bien, porque en el mecanismo mental inaugurado por Cantor hemos creído encontrar la clave de la especulación escotista en lo que ésta tiene de metafísica, de reflexión sobre la esencia y sobre el ser, dado que Scoto, rechazando como rechaza la "construcción" del segmento por puntos (construcción que como vimos sancionaría correctamente para él la igualdad de la parte con la totalidad), en materia de ideación sobre el ser abandonará resueltamente por contra esa sumisión al principio tradicional y comenzará a traducir las jerarquías de esencia a términos, genuinamente cantorianos en verdad, de lo que en su momento denominaremos la "participación total": es decir, la comunicación de lo superior-total a lo inferior-parte sin reparto alguno de la esencia

que se comunica en su difusión.

Y por lo que el propio Cantor se refiere, para apoyar nuestra afirmación no tenemos sino que recordar cómo el matemático alemán hubo de pasar de la unívoca asunción de un actualismo de lo infinito, en resuelta oposición al infinito "impropio" de lo meramente potencial, a un posterior rechazo de ese mismo actualismo inicial (que en su teoría adopta la forma de una negativa a la posibilidad de definición del cardinal mayor), en aras de una re-afirmación de la scripción indefinida carente de todo límite actual. Son éstos, a nuestro entender, ejemplos conspicuos de una flexibilidad e indefinición general de las posturas que tanto puede tomarse por un reflejo de la propia riqueza de la realidad cuanto por un trasunto de la multiplicidad íntima de la psique; o bien, como sostenemos por nuestra parte, como índice no sólo de una y otra dimensión, sino sobre todo de la profunda cercanía fundamental que en realidad liga a las posturas metafísicas hasta ahora alcanzadas por la especulación universal en estas cuestiones -una cercanía que se diría apuntase a un único Pensamiento nuclear todavía pendiente de formulación.

Hay pues, creemos, una irrefutable posibilidad de extrapolar las "soluciones" dadas al tema de la continuidad con vistas a la comprensión de las posiciones metafísicas que se toman en el campo teórico - del Fundamento de la entidad. En este punto como en tantos otros, la actitud de Cantor resulta de una decidida ejemplaridad; es, en efecto, uno de los hechos culturales más expresivos de lo que suponemos debe entenderse por un pensamiento de y por la unidad, el apoyo y la inspiración que el matemático de Halle hubo de encontrar explícitamente en las hipótesis teológicas construídas por Orígenes, S. Agustín, Sto Tomás, y



la defensa que a través suyo hiciera de unas concepciones aparentemente centradas en el aséptico campo de la especulación numeral. A su debido tiempo, justificaremos por nuestra parte la interpretación que de Scoto y su metafísica hagamos a partir de las nociones agitadas por G. Cantor, mediante la demostración de que, en un plano puramente teológico, la concepción que del infinito tiene nuestro autor posee una raigambre actualista que, ignorando espacio, contextos y épocas dispares, podemos sin embargo legítimamente calificar de cantoriana. Y es en el seno de este mundo formal de "mecanismos mentales puros" subyacentes a muy dispares aplicaciones prácticas de la especulación, que viene a definirse el juego de las nociones básicas de Fundamento y Diferencia, de Tiempo y Eternidad, el compás de las ideas que se barajan en la aporía del continuo y de la serie numeral.

El problema fundamental que el continuo estrictamente plantea, volvamos a insistir, es efectivamente el de la relación entre un todo y sus partes, y más en concreto, la pregunta nuclear que del problema surge es si ese todo se "agota" en la suma de sus partes, o bien si en él hay "algo" más, un "plus" que el hecho de ser sus partes, en su reunión, una totalidad, añade irrevocablemente al conjunto, siendo éste como tal por tanto algo "más" que la mera suma aritmética de aquéllas, que su simple ordenada disposición. Ahora bien: en el inicio de la reflexión que hoy llamamos filosófica, la pregunta radical que por su parte plantearon las primeras palabras sobre el Ser y la Unidad fué exactamente si, siendo cada cosa "un" ser, y si siendo todo ente "ser" por la unidad, cabría en absoluto hablar de una Unidad total que no fuera, como fundamento y arkhé, sino la pura i-limitación y la no-unidad (a-péiron: Anaximandro), o que no fuera, como Unidad-de-unidades,

sino la sólo única posible entidad (Parménides), o que no fuera, como Unidad-de-los-contrarios, sino la Diferencia en la Identidad (Heráclito). Las tres posibilidades metafísicas, en rigor, son las opciones mis mas en que puede "resolverse" el tema de lo múltiple en la unidad de un continuo. El continuo, en efecto, se presenta como una unidad auto-idéntica, en cuyo seno se abren "unidades" parciales; y el cómo sea po sible pensar una Unidad-de-las-Unidades que no sea el mismo tiempo la No-Unidad; y ssimismo, si es No-Unidad, qué sentido tiene hablar de una Unidad-de-las-Unidades que no sea las propias partes en su conjunción; y si es "Unidad", cómo dejar subsistir en su ser las unidades parciales, todo ello elevado al máximo nivel aporético que representa lo indefinido del número de esas unidades-partes abiertas en el seno de la paradójica (o imposible, o necesaria) Unidad total, tal es el problema matemático y filosófico que viene planteado en la idea de con tinuidad. Estos extremos serán objeto de una inmediata aclaración.

¿Qué es un segmento? Una unidad, en la que por división pueden establecerse una infinidad de unidades parciales. El segmento, en virtud de ello, es una unidad-de-unidades, y esas unidades inferiores son indefinidas en su número. Ahora bien; ¿qué sentido puede tener la expresión "unidad-de-unidades"? Si es verdaderamente una unidad, ent ces debe entenderse como algo "superior", sobresañadido, impuesto como un autónomo y definido "plus" a las partes: no se confunde pues con ellas, las trasciende y engloba; pero, en tal supuesto, su carácter es el de -en cuanto "unidad"- una "parte" más de las muchas que forman el continuo en cuestión, precisamente la última, la que re-úne las restan tes en unidad; el segmento entonces ¿será parte de sí mismo? ¿Se auto-contendrá? ¿Será la última "parte" la que constituya y selle un seg-

mento que a la vez se define como superior a todas sus partes?

Otra hipótesis posible es señalar que un segmento en rigor no es sino la suma misma de sus partes; pero, se objetará en turno de réplica, ¿no acabará esa idea con la propia noción de "unidad"? Porque "unidad" no es colección. Unidad es "la" conjunción de las múltiples partes (subtodos, diferencias) que se integran en una identidad perfecta manteniendo su ser-parcial, su ser-diferencial: por ello, la unidad que se disuelve en sus partes no es sino la multiplicidad de un conglomerado, las partes mismas en su puro no-ser-unidad(-de-las-unidades), sino en su simple y extrínseca agregación casual.

Desde este planteamiento, la pregunta por la posibilidad de una unidad-de-unidades, la pregunta por el Fundamento-Uno de los "unos" y "fundados", ignora en principio que la relación entre fundamento y fundados sea una relación "de origen", en virtud de la cual los fundados "surjen" del fundamento previamente dado en su ser particular (cual quiera que éste sea), o que, a la inversa, se pretenda que las unidades globales y aún la Unidad global sean mero resultado a posteriori de la integración sucesiva de unidades elementales anteriores dispuestas a la reunión. Aparentemente, ambas irreconciliables posturas pueden describirse respectivamente, la una a la teoría del continuo como ente en acto del que las partes se separan únicamente por la operación que las hace pasar de la potencia a la actualidad, de modo que la Unidad-de-Unidades se concibe como "un" ente dado en su totalidad, en quien la multiplicidad íntima es admitida únicamente a título virtual y posterior; la otra, a la mentalidad actualista y analítica, que hace del continuo un mero agregado de infinitos puntos inextensos fundidos en una unidad "de resultado", que acaba por ser así problemática en cuanto tal. A nuestro entender, la oposición de ambas ideas habrá de ju-

garse en una fase posterior de la especulación; por el momento, ambas comparten ese campo común de la aporía que supone cómo explicar que un número indefinido de entidades vengan a constituir una entidad finita unitaria y total.

Tal como ha sido recientemente señalado, en efecto, de nada vale en realidad aducir que las "partes" de la división del segmento son siempre extensiones dentro de la extensión, exclusivamente contenidas en el intervalo de recta a título potencial, puesto que, como tales "partes" —aunque no como entes completos, en cuanto independizados del segmento-matriz—, se encuentran ineludiblemente "en acto" en la extensión de la que se obtienen (9), dado que es un adagio común el que asegura que "aquello en lo que algo se divide, de ello mismo se compone" (10). De nada vale, por lo demás, al menos en este estadio de la interpretación, sostener que el filósofo que se acerca al continuo con mentalidad potencialista "divide" la extensión en extensiones a su vez divisibles, y que por consiguiente la idea de "punto" como entidad-límite, elemento inextenso del continuo, resulte fuera de lugar cuando explícitamente se niega la posibilidad de alcanzarlo. Desde un punto de vista objetivo, la diferencia en estas concepciones tiene sin lugar a dudas un puesto importante en orden a dilucidar la diferencia que media entre pensar el todo como dotado de una potencia superior a la de cualquiera de sus partes, y brindar una idea del todo igual en su esencia y poder a las mismas. Pero ahora, insistimos, se trata únicamente de comprender que lo que el "divisor de extensiones" realiza en el continuo es, sencillamente, un proceso de "contar"; y un proceso de contar "extensiones" a las que en realidad no "construye", sino que se limita a "secar a la luz", a separar de las que le acompañan; no hay por tan-

to, estrictamente hablando, la intervención más mínima de la actividad subjetiva en ese proceso, en cuya virtud la mente se limita a considerar una y otra vez la misma realidad en sí misma inmutable, e inmutable tanto en su ofrecer una sola imagen unitaria de sí, cuanto en su desgajar de su seno de la infinidad de parcelas que contiene en íntima cohesión.

El divisor, insistimos, no manipula el continuo que divide; no altera su naturaleza ni la actualiza cambiándola de ser: el único proceso que en verdad se realizará es el puramente subjetivo de "contar" las extensiones que cada continuo hace salir de sí para la mente del divisor. Y el número de esas extensiones es y será siempre, por haber en terminología no cantoriana, infinito. El problema es por tanto sustancialmente idéntico al que se plantea para el que, decididamente, cuenta "puntos" por suparte, elementos inextensos actualmente presentes en ese mismo continuo: ambos, el potencialista y el actualista, emprenden un mismo proceso inacabable y obtienen el mismo resultado numeral: infinito. Uno de ellos "cuenta" siempre extensiones; el otro, números siempre. Pero, para ambos, el problema es únicamente el mismo: alcanzar el límite. Para el potencialista, ese límite es la in-extensión en el resultado de sus divisiones; para el actualista, el último punto contado, el que permita, junto con los otros que antes contó, rehacer el segmento en cuestión que se haya computado. Y, para ambos, el problema es constantemente que, enfrentándose a un proceso de "contar" (un proceso, insistimos, puramente mental), ese proceso se muestre inacabable, y lo sería aunque ambos analistas gozasen una vida eterna de buscadores del infinito, puesto que el inacabamiento de la serie se debe a la definición. De lo que se deduce que tanto el límite

"exterior" que para el actualista representa la idea de "la totalidad de los puntos de que se compone un segmento", cuanto el "interno" que por su lado simbolizaría, para el potencialista, la de "la totalidad de los segmentos que componen un segmento dado", representan en cualquier supuesto un "más-allá-de" inasible, un horizonte inalcanzable, siendo así que, como a la vista está, ese número total (de puntos, de segmentos, de divisiones y actos de contar) debe existir, puesto que el segmento "llena" con un conjunto denso el intervalo A-B, y "llega" de hecho de B a A.

Así es cómo, sin solución de continuidad, la primitiva aporía metafísica de la Unidad de las Unidades viene legítimamente a dibujarse y entenderse, en términos continuistas, como la aporía del Límite en acto y de la Ilimitación potencial. Insistimos, no es tanto lo importante que la Ilimitación de puntos/segmentos (en metafísica diríamos, de entidades parciales), "surja" por dispersión de la Unidad fundante donde se hallen implicados los "di-ferentes" (de "dif-fero"=es-parcir), o que por el contrario los ex-plicados a partir de la síntesis im-plicativa se encaminen indefinidamente a la reconstrucción de un sentido del todo que sólo estará "al final" del proceso de construcción. Es indiferente que el sentido de la flecha está en su meta, esté en el arco o se distienda a lo largo del camino: lo que se disgrega por diferencial se reconstruye por integral; pero el problema es justamente que, dentro siempre de unos límites de integración dados en la experiencia, el proceso diferenciador es tan in-definido e inacabable como lo son las entidades objetivas a las que se refiere aquél, sean éstas puntos o segmentos, y que parece haber contradicción en que una unidad limitada arroje un saldo propio de procesual y entitativa i-limitación.

¿Qué sucede entonces? Sucede que el segmento, unidad de unidades (extensas o no), viene a ocupar el puesto sistémico del Fundamento-Límite de unos fundados que, ya surgidos de él, ya factores del propio ser a posteriori de aquél, tienen con el Fundamento en todo caso una paradójica relación a la vez de imposible y necesaria realidad. Imposible, porque cualquier intento de acercarse gradativamente al límite, de re-construir la totalidad del segmento a partir de los elementos extraídos de él, o bien de "agotar" la totalidad de su íntima riqueza en el proceso del "contar", tropieza con la inexhaustible inacababilidad del mismo (11); imposible, porque en tal caso el límite-todo se plantea en un "más allá" de las cosas que participan de él que hace del mismo, por definición, una no-parte, un no-elemento, un no-punto y no-extensión del continuo formado por aquéllos; en terminología metafísica, es siempre cierto que el ser de los entes no es unser, que la Unidad de las Unidades no es una unidad; que el conjunto de las cosas no es el Tao, y que la clase de las clases no es una clase más. Pero, a la vez, la relación es necesaria, porque los segmentos parciales y/o los puntos que del segmento surgen y que constituyen el intervalo son parte de "él", se conciben desde y por él, y ese límite-todo que eternamente huye frente al proceso de análisis, que está siempre por tanto "fuera" de la propia definición de las cosas que limita y engloba, es sin embargo la noción misma que permite pensar la división y el contar de los elementos: ¿cómo en efecto poder "agotar" el segmento? ¿y cómo no poder agotarlo, si en la eternidad del proceso inagotable es asimismo cierto que tampoco se saldrá nunca de los límites que acotan los elementos, desde el "primero" hasta el inalcanzable e hipotético "último", no por inalcanzable menos necesario para la coherencia de lo que como unidad primaria "se da"?

El problema del continuo es así, el grado y nivel en que ello quiere plantearse, el problema mismo de la unión de las unidades en una sola unidad. Y si en el pensar metafísico esa unidad de las unidades que totaliza y engloba ha venido a concebirse por lo común o como la simple suma de sus propias partes, en cuyo caso deja simplemente de ser necesaria su idea, o como lo que no se disuelve en ellas, en cuyo caso se hace a la vez imposible y necesaria (imposible, porque no puede ser "unidad" o "ente" el que es unidad-de-todas-las-unidades o ente de todos los entes, so pena de ya no ser el de "todos"; necesaria, porque en otro supuesto ni siquiera cabría hablar del "todo-de", y es el "Todo-Unidad-Fundamento-de" lo que justamente se plantea), en la terminología continuista la misma mecánica mental adopta la forma de una imposible reconstrucción del continuo a partir de sus indefinidos elementos, extensos o no; de un imposible "llegar" al límite-todo que por lo tanto de continuo se colocará en un sempiterno "más-allá-de", sin que a la vez sea posible olvidar que antes de todo análisis "hay" una unidad dada; que el límite impensable debe existir, o en otro caso el mismo segmento dejaría de consistir.

Recapitulemos. Hemos comenzado planteando la paradoja fundamental de nuestro tema: ¿el todo se disuelve en sus partes, o es algo más allá de las mismas? Si a la primera proposición se contesta afirmativamente, ocurre que la idea misma de un todo pierde su identidad; si se contesta en cambio a favor de la segunda, se hace del límite-total un ajeno, un extraño a la multitud de las partes, que por lo mismo no puede ingresar en la serie ordenada o caótica de las mismas, y que por lo tanto ya no es en rigor el todo "de ellas". En terminología metafísica, eso conlleva el problema de que, si cada ente es una unidad, o



el todo de los entes se disuelve en la multitud de los entes-unidades, y en tal caso deja de existir, o se plantea como el Fundamento "transcendente" que no puede por tanto "ser", ni ser "uno" (según se pase - Heidegger- del 'ente' al 'ser', o de las Unidades parciales al todo de la Unidad), siendo así que precisamente comenzó señalándose que "todo" es "uno" o es "ser". En terminología continuista, la misma paradoja se formularía diciendo que, si bien un continuo forma un segmento denso que se extiende de un preciso límite a otro límite preciso, en el que por tanto nada "de él" puede entenderse fuera del mismo, al ofrecer sin embargo una indefinida posibilidad de análisis de sí hace que, en rigor, el límite total en acto que lo define sea algo siempre más allá-de la potencia de indefinición interna que el segmento posee, y por ende algo que no pertenecerá al segmento jamás.

En la tradición filosófica occidental, la primera consagración de esta aporía se encuentra, salvo mejor opinión, en el diálogo "Parménides" de Platón. Formulada de muy diversas formas y en muy diversos contextos, pero siempre esencialmente idéntica, igualmente puede ser rastreada en la especulación plotiniana del Uno que en cuanto fundamento se sitúa más allá del ser; en la heideggeriana del ser-de-los-entes que no puede ser un ente por definición; en la russelliana de la clase de todas las clases que no puede ser una clase más; en la teología negativa, a partir de los conceptos que hacen de Dios lo-que-no-es (el ser que conocemos); en la cantoriana del número de todos los números que no es sin embargo un número; en la aristotélica del ser-que-no-es-género; en la gödeliana de la última proposición fundante de la completitud y coherencia de un sistema formal que no pertenece sin embargo a ese sistema, hipotéticamente total; en la kelseniana de la ley

de todas las leyes que no puede ser una ley más. Cuando, en capítulos posteriores, nos refiramos a la forma que en el propio Scoto toma la aporía, afirmada no como tal, sino inequívocamente como realidad dual, es decir, la del ser unitario que desde otro punto de vista se disuelve en sus diferencias virtuales, concretamente la finidad y la infinitud, dedicaremos cierta atención pormenorizada a la vertiente russelliana y kelseniana de la dificultad. Por el momento, nos interesa concretar este panorama abstracto de la posible relación a establecer entre el Logos-Ley, el Logos-Límite de la totalidad y la serie indefinida de los que se cobijan bajo su fundante completitud.

Hemos dicho que, en Platón, la paradoja nuclear del infinito Límite en acto e inalcanzable que, sin embargo, es inexcusablemente el límite de la serie potencialmente infinita que globaliza, adopta la forma de la aporía de la participación. Como es sabido, esta aporía se desenvuelve en el diálogo "Parménides" en el curso de una polémica entre el joven Sócrates y el filósofo que da nombre al que quizá sea el más enigmático de los diálogos ambiguos de Platón; el tema que se debate, por lo que a nuestro interés concierne, es el de la unidad y la multiplicidad; más en concreto, Sócrates se ve obligado a responder a su interlocutor cómo es posible que las Formas unitarias que él preconiza tengan relación alguna de "participación" con la pluralidad: si en efecto la Forma "se reparte", y cada ente que de ella participa alcanza a tomar sólo una parcela de su riqueza y de su ser ¿dónde queda la unidad de esa Idea? Y si por el contrario no se reparte, sino que la unidad formal está autoidéntica y entera en cada uno de sus múltiplos, ¿dónde queda la multiplicidad? ¿Dónde, nuevamente, la unidad de la Idea? (12) ¿Cómo puede -preguntaríamos nosotros- el límite disolver

se en la serie y ser uno, y cómo, de ser uno, poder ser a la vez límite de la serie? La aporía de la participación plantea en definitiva el problema de la transcendencia y la identidad, del Límite que pertenece a la serie y entonces no es límite (el todo se disuelve en las partes, la idea en sus ideados, la Unidad en sus múltiplos), o bien no pertenece a la serie, y entonces, manteniendo su transcendencia, su auto-identidad espléndida, su ser-todo más allá de cualquier suma-ción de partes, acaba por cortar todo posible lazo con los fundados, con lo ilimitado de la multiplicidad.

Es así como, a la postre, los elementos fundamentales que concurren en la eterna tensión de las ideas sobre la totalidad comienzan, a partir de estas nociones, a dibujar su figura final. ¿Cuáles son estos elementos? Hemos encontrado, por una parte, dos dimensiones nucleares de la consideración: la mente y la realidad. En efecto, frente al continuo se detecta en general la presencia de una capital tensión entre el "dato" real, el "hecho" innegable que representa la limitada extensión de cualquier segmento dado, su no-ir más allá de los exactos límites señalados por la acotación, y la no menos innegable tendencia mental a que ningún proceso de análisis pueda completar la totalidad de ese segmento aparentemente fácil de reconstruir. La tensión por lo tanto que entre mente y mundo se adopta aquí es la tensión entre un dato irrenunciable de la realidad exterior, la limitación del segmento, y un dato no menos extendible de linaje conceptual: la inescapabilidad del proceso de disección mental de lo acotado. Las distintas concepciones que del continuo de la realidad se posean, por lo tanto, vendrán inextricablemente ligadas a la preeminencia que a uno u otro polo de la tensión se otorgue, a su mutua complementación

o a la negación de tanto una como otra opuesta exigencia de interpretación. Por otra parte, hemos aludido a la paradoja fundamental que en estas cuestiones se ventila, la del todo superior o igual al conjunto de sus partes, y a la contradicción que en ambos supuestos parece necesario deducir; por último, hemos señalado la doble condición de necesidad e imposibilidad que parece conllevar la idea del Fundamento-todo que no se agote en sus fundados, y del que los mismos "participen". De la combinación de este alfabeto puede quizá surgir el lenguaje capital que en el pensamiento de la totalidad se ha manejado hasta hoy.

¿Qué opciones, en efecto, caben ante la primera tensión, la que enfrenta la realidad exterior del límite con la realidad conceptual de su imposible alcance y/o complección? Cabe, o bien otorgar primacía al hecho de la presencia de la limitación, de la completitud del segmento (o del todo de la realidad), y reducir lo inalcanzable de la cifra total a un mero lastre de nuestra deficiencia conceptiva. Cabe, por el contrario, sostener que es realmente la mente en su inagotable proceder la que capta con todo su verismo el genuino ser de las cosas, y que el límite a que la realidad parcial nos tiene acostumbrados es algo construido con posterioridad por la mente sobre el caos múltiple, sobre el magma irreprimible del surgir y el perecer; cabe asimismo pensar que tanto la mente como la sensibilidad tienen razón: que "hay" límite, y que "hay" en verdad un irrellenable hiesto, un abismo sin enmascaramiento posible entre el último escalón alcanzado en la progresión "real" y "mental" y el Fondo-Logos de la entidad; y cabe, por fin, negar de plano la validez tanto de la idea de límite "exterior", de límite "del" segmento, como de la de "hiesto", hiesto que constantemente alejará el más alto número posible del cardinal transfinito mayor: la incapacidad de nuestra mente para agotar el análisis de un segmento,

así, sería efectivamente una incapacidad que no afecta a la esencial unidad en acto del segmento en cuestión; "hay" pues paso al límite, pero ese límite no sería el "externo" a las cosas que la sensibilidad parece ofrecer, sino que cada segmento, de por sí, llevará consigo siempre su propia e íntima auto-limitación.

A tenor de la primera posición de pensamiento que hemos esbozado, el límite de una serie indefinida es siempre realmente límite de la serie en su totalidad; sea cual fuere la indefinición de los números que hacia él tienden, "aleph" es siempre el número de un conjunto denso, y ese conjunto denso no deja hueco alguno por rellenar en ninguna de las extensiones posibles en que puede aparecer; si fuésemos a contar los puntos que un continuo dado posee, ni siquiera la eternidad daría pie a ello, pero es el caso que, entre (0) y (1), todos estén, están de hecho y de hecho se pasa al límite con el más mínimo movimiento de la realidad. Es pues el aparente hasta un simple error en la concepción mental, y la relación que a la serie indefinida liga con su número total, con su número-límite, es una relación de necesidad. Ahora - bien, tal como tuvimos ocasión de exponer en nuestro comentario a la hipótesis cantoriana del infinito actual, ocurre que ese límite, en el caso de una serie potencialmente infinita, ha de ser por definición idéntico a sus partes: el todo puede ser superior a sus subconjuntos cuando se trate de conjuntos de un número finito de elementos, pero el mismo supuesto no puede darse en la hipótesis de una indefinición de miembros, puesto que, en tal caso, tan igual es el número de puntos que se cuentan en AB como en su parte CD; o bien, empleando terminología potencialista en el sentido antes explicado, tan igual es el número de divisiones que se puede hacer en CD como en AB: "infinito", en numeración tradicional, "aleph<sub>1</sub>" en notación cantoriana.

Nos encontramos pues en este supuesto con un límite de la serie indefinida que pertenece a la serie, y que por lo mismo es absolutamente idéntico, en su potencia global, a la potencia de alguna de sus partes; en términos metafísicos, el fundamento-unidad sería por lo tanto un ente que, por lo que al problema platónico respecta, no se "reparte" entre sus subconjuntos, entre sus múltiplos, entre los ideados: "está" siempre uno y autoidéntico en todos ellos, siempre "aleph<sub>1</sub>" en cualquier extensión posible de segmento, en cualquier espacio n-dimensional, de continuo ligado a sus inferiores por una relación de necesidad.

Qué tipo es éste de pensamiento? No creemos arriesgar demasiado si concluimos que nos enfrentamos a un pensamiento monista de la Unidad. ¿Qué otra cosa puede ser en definitiva este pensar el límite de una serie indefinida que se reparte sin "distribución" entre sus inferiores siendo todos idénticamente lo que él es; que globalizando una serie infinita no conoce sin embargo hato alguno entre sus participantes y él -puesto que en cualquier escalón de la progresión que hacia él asciende hay siempre y continuamente una "manifestación" más de la única realidad fundamental? Traduzcamos esto al lenguaje teológico y nos encontraremos abocados directamente al panteísmo radical; traduzcámoslo a terminología ontológica, y la primera hipótesis del Poema de Parménides surgirá en toda su dismentina pureza de identidad. (13). Traduzcámoslo a términos literarios, y oiremos a William Blake sostener que si pudiésemos comprender un sólo grano de arena, entenderíamos el universo en su totalidad"(14), y a Kazantzakis apostillar que "en la más mínima gota de agua del mar, el ojo del iniciado encuentra la totalidad de Dios"(15). La omnipresencia de una única y funden-

te realidad, eternamente idéntica a sí misma en su reparto "según división", la imposibilidad de formular otra sentencia definitiva que el auroral "que es" parmenídeo, el reino de la identidad en conclusión, no es sino postular un cierre del continuo, en acto como tal, que en acto engloba la totalidad infinita de una serie de la que ningún histo le separe; sino que, antes bien, es siempre una y la misma entidad auto-idéntica a todo lo largo de la progresión y/o del análisis, siempre la eternidad desenvolviéndose a través del tiempo, pero sin que cada instante o cada hora sea otra cosa nunca que la eternidad, y sin que tampoco el total de los días sea nada sino la eternidad. En formulación más genérica, podemos reducir tal pensar de la pura identidad a una notación abstracta como la siguiente:

$$(1) \quad f = f(F); F = F; f = F; F = f(f)$$

donde 'f' se lee "los fundados", 'F' el "fundamento global. En este tipo de conceptualización, los fundados están en función del fundamento tanto como el fundamento está en función de los fundados; pero, aún siendo igual todo fundado a su fundamento común, el fundamento es siempre sin embargo auto-idéntico en su unidad.

Con ello, la fórmula (1), anulando la diferencia en el seno de la identidad, englobando todo segmento de la serie numeral en la potencia omnipresente y total de "aleph", parece ignorar por completo la cuestión crucial: ¿cómo es posible plantear una unidad-fundamento que sea idéntica a cada uno de sus fundados, e idéntica también al conjunto de su íntima aparente diferenciación, sin amenazar el mismo tiempo la propia entidad del Fundamento a quien ningún histo, ninguna transcendencia separa ya de aquéllos? De Spinoza a la muerte de Dios sólo hay, intelectualmente hablando, un mínimo paso. Y ese paso se da cuan-

do, en un ulterior momento de la especulación, la Identidad monista del Uno-Todo acaba por provocar la ruptura con la noción misma de fundamento, de unidad-de-las-unidades, de Límite a la Ilimitación. En el esquema provisional que antes esbozamos, corresponde esta segunda postura a la también segunda de las que mencionamos como posibles en el juego entre el límite real y la indefinida progresión mental.

¿Qué sentido tien, en efecto, mencionar como autónomo un fundamento que de hecho viene a disolverse en el conjunto de sus partes? El monismo de "eleph" acaba en rigor con la propia idea de "eleph": ¿acaso no es cualquier segmento "eleph"? Si la hoja de hierba es Dios, ¿para qué Dios? En nuestra hermenéutica, la irrupción del pensamiento de lo I-limitado es la directa consecuencia de negar la realidad del límite que parece ofrecernos la realidad exterior, otorgando en consecuencia todo su definitorio valor al hecho de no poder jamás alcanzar ese límite. Y es así como, paradójicamente, de la máxima afirmación de lo idéntico desplegándose como idéntico a través de sus sólo aparentes "diferencias", se pasa sin transición, una vez eliminada esa idea "superior" en verdad innecesaria ya, al reino de lo múltiple como tal, afirmado como tal: ¿no había advertido ya Platón que, en el supuesto de una participación total, la idea se desintegraría en la multiplicidad de sus participados, y no habría sino ideados, no idea ni ideación? Zenón, defendiendo a Parménides, viene así en extraña forma a preludiar el mundo de Deleuze y Derrida, el reino de la anarquía ontológica donde los límites no existen, donde, rompiéndose con la idea misma de "fundación", no hay lugar sino para la fórmula:

$$(2) \quad f = f(f)$$

Es decir, donde ya no hay lugar sino para la auto-fundación de lo di-



ferente, para el caos ontológico propiciado por la noción de "diferencia libre", de diferencia que ya no posee ningún fondo común u horizonte neutro desde el que destacarse y al que referirse (16). ¿Quién no reconocerá aquí el mecanismo soterrado que rige el pensamiento en el que ya no existen "procesos", series continuas, duración, sino pura y simplemente "acontecimientos", leyes estadísticas, principio de indeterminación (17), música atonal, el juego azaroso (18) y la regresión sempiterna de lo diferente como tal? Para este pensamiento, todo es "instante" y nada es "eternidad" sino, en todo caso, el diferenciarse mismo de lo diferente, la negación de cualquier límite que englobe lo único que verdaderamente existe: la ilimitada individualidad. No otra, en definitiva, es la conclusión radical a que la doctrina de la "disolución" de los todos en sus partes, aún siendo éstas indefinidas en su número, ha venido a la postre a conducir (19).

Ahora bien, tal negación de la idea misma de fundamento se apoya implícitamente, a nuestro entender, en lo que a nivel de nuestros elementos de juicio podemos denominar la "indiferencia" de la univocidad, la "indiferencia" que supone el predominio avasallante del "aleph". Pero es posible, sin embargo, que otro tipo de pensamiento conteste esa indiferencia de la univocidad. ¿Qué quiere esto decir? Es ciertamente evidente que un número total, repartiéndose en su auto-identidad entre sus participados sin propia división, acaba por perder su propia identidad en la indiferencia que vendrá a suponer que se considere y tome el segmento AB o el segmento CD, si en cualquier caso ha de encontrarse siempre "aleph". Lo cual no obsta para que, como dijimos con anterioridad, esa postura ignore en realidad por completo una de las condiciones fundamentales que plantea la propia idea de "totalidad": es decir, la "transcendencia" y la no-disolubilidad del lí-

mite respecto de la serie que limita.

En nuestra sistemática, tal es el tercer modo de pensamiento, y, desde nuestra perspectiva también, puede ser definido como aquel que surge, en el tema del continuo, a resultas de otorgar idéntica consideración de verdad al hecho de la limitación y al hecho de que un perenne hiato, un infranqueable abismo separará siempre el más alto de los números finitos de la cifra transfinita representada por "aleph". En el proceso de división, en efecto, cada extensión menor que se alcanza es siempre limitada y finita; en el proceso de contar, cada número que no es "aleph" es número finito, y ninguna extensión ni ningún número finito son el entero transfinito en acto que buscamos: habré siempre por tanto un hiato, una separación, y es igualmente cierto que la serie indefinida de la progresión numeral tiene a "aleph" por límite, como que ningún número finito se encontrará jamás en las inmediaciones de aquél. Tal es, a nuestro juicio, el pensamiento que, si el primero que formulamos se refiere a la identidad pura, y el segundo a la pura diferencia en su libertad, afronta por su parte directamente la diferencia-en-la-identidad. Para el mismo, el límite pertenece a la serie, pero a la vez es un más allá de la serie; el límite, como corresponde a toda serie infinita de términos, es igual a sus subconjuntos, se reparte con ese comunicarse o distribución "total" de que hablaba Sócrates, pero a la vez no se disuelve en ellos: se mantiene constantemente "más-allá-de", transcendente, insalvable, inmune a ser alcanzado por la serie por prolongada que ésta se haga. Es así como, entre serie y entidad-cierre, infinito potencial e infinito-actual, Dios y sus criaturas, hay siempre a la vez un hiato de infinita distancia y a la vez un lazo común de identidad; a la vez una comunión en la esencia que se comparte sin ruptura íntima del ser de ésta, y

a la vez la distancia, la dispersión, la diferencia de una lejanía abismal. Por lo mismo, este tipo de pensamiento podríamos formularlo así:

$$(3) \quad f = f(F); F = F; f = F; F \neq f(f)$$

A nuestro entender, la clave por la que esta última posición no es legítimamente calificable de "panteísta" (versión teológica del "monismo") es sin lugar a dudas el cuarto elemento de la formulación: el Fundamento, frente a lo que un monista estricto pueda sostener, no esté en función de sus fundados -aunque éstos lo estén de él; el fundamento, antes bien, se aleje de ellos, los funda alejándose, se da a ellos constantemente y sin reparto, pero en sí mismo conserva de continuo la unidad de su propio ser. El tiempo es el don de la Eternidad, pero aunque cada instante contenga y "revele" (no "sea") la Eternidad, ningún tiempo agota el total, y la eternidad se reserva siempre en sí: ningún número es el inmediato precedente de "aleph", ninguno puede en verdad serlo. Es por ello que esta fórmula de la diferencia-en-la-identidad, como debe ser ya obvio para el lector de este trabajo, es a nuestro juicio la clave misma del mecanismo mental que subyace a la ontología teológica de Duns Scoto, a su discusión de una metafísica del ser de los entes y a su teología del ser de Dios (puesto que, como señalamos en la primera parte de nuestro trabajo, es justamente la diferencia en la identidad la que, llevado a ello por presiones de índole teológica, ha de constituir el criterio que rija desde el fondo su especulación racional.

A nadie extrañaré tampoco, por lo demás, que sea éste también el esquema mental básico que justifica esa conceptualización del Fundamento total a la vez imposible y necesario, y por lo tanto radical-

mente paradójico, que anteriormente dibujamos como legado más propio del tema de la continuidad. Ello quiere decir que no es ésta, en realidad, sino una opción posible de pensamiento, equiparable en sus fallas lógicas a las que cualquiera de las primeramente mencionadas puede presentar, y a las que ostenten las que a continuación especifiquemos. Porque, en efecto, este fundamento "trans-finito" no es en rigor sino una unidad de unidades, un continuo-de-la-discontinuidad, a la que pueden por tanto aplicarse las críticas que en todo momento pueden hacerse al concepto de "unidades en unidad": tal fundamento "necesario", en verdad, es a la vez "imposible", por cuanto la repetida unidad-de-unidades no es una unidad; por cuanto el número de números no tiene cabida en la serie numeral; por cuanto el ente de los entes no es un ente más.

Y es esta "imposibilidad" de nuestro tercer modo fundamental de pensamiento la que una nueva hipótesis pretende venir a salvar, manteniendo en cambio la noción fundamental que conlleva la idea de "fundación". ¿Qué tipo de pensamiento será éste? Demos en primer lugar la fórmula que a tenor de lo hasta aquí analizado le corresponde, y comentemos después sobre sus datos el alcance interpretativo que deba asignársele:

$$(4) \quad f = f(F); F = F; f \neq F; F \neq f(f)$$

El fundamento, proclama esta opción, funda a los fundados, que están siempre en función suya; pero el Fundamento no es igual a los fundados; no hay reparto "según la totalidad", sino reparto "según división"; y, por tanto, el fundamento está siempre alejado radicalmente de los fundados en él y por él.

Se trata por tanto de romper, respecto del esquema anterior,

con el lazo de identidad que pese al hialto indefinidamente abierto entre el Límite y los Limitados, entre los entes y el Ser, aún se mantiene acercando a los separados por la diferencia radical.

En otros términos, esta postrera conceptualización supone que, si es cierto que el todo ha de ser siempre superior a la mera suma de sus partes, esas partes no tendrán, ellas individualmente, la misma potencia cardinal que el todo sino, antes bien, una potencia inferior. Y que, por tanto, el grado a que pertenece la unidad de las unidades será siempre un grado superior al que cualquier unidad parcial pueda alcanzar jamás. Anteriormente, esta posición fué encuadrada en nuestra hermenéutica: sería, exactamente, aquella teoría que negará tanto la realidad del hialto mental entre el limitado más perfecto y el Límite final, cuanto la propia realidad de ese límite "externo" a la serie, dado que ese "límite" es en verdad "interno" al propio ser del segmento, de la entidad.

Es aquí cuando, a nuestro entender, toda la fuerza peculiar de la concepción potencialista del continuo se desata contra el actualismo radical. ¿Qué supone, en efecto, decir que un continuo extenso es infinitamente divisible en extensiones siempre menores? Como se recordará, en una fase previa de nuestro discurso despreciamos el hecho de que tales divisiones hicieran salir a la luz siempre una nueva extensión, y fijándonos exclusivamente en la circunstancia de que el proceso emprendido de división fuere por principio indefinido concluimos que por lo tanto era imposible pensar en agotar la riqueza de un segmento en su totalidad. Es ahora, en cambio, cuando el dato de que todo segmento, según la teoría del continuo potencial, ha de proporcionar siempre nuevas extensiones a la división ofrece un dilatado e-

fecto subversivo en los esquemas conceptuales hasta aquí manejados: porque, en realidad, si los "puntos" del infinitismo actual son todos ellos por definición iguales, por su lado los "segmentos" son desiguales también por definición, y los que cada continuo arroje como partes de su ser habrán de ser siempre de una potencia inferior, de una extensión inferior al segmento original. Ello quiere decir que, tal como el propio Duns Scoto señaló, plantear el continuo como infinito y potencialmente divisible es plantear que ningún "todo" puede poseer una potencia igual a la de sus partes; o bien, en terminología próxima a la que utilizamos respecto al tema de la continuidad, que, dado cualquier segmento, siempre es posible prolongar sus extremos, así como es cierto que, dada cualquier dimensión, existe siempre la posibilidad tanto de reducirla arbitrariamente cuanto de prolongarla arbitrariamente también; y en cada momento de detención en uno u otro proceso, es constantemente una potencia superior la que se obtiene ampliando, una potencia inferior la que se obtiene por reducción; tal es la base misma del cálculo infinitesimal y la concepción potencialista del continuo.

Comprendemos ahora por qué Scoto, si hubo de adoptar esta cuarta fórmula del pensamiento fundamental en el tema estricto del continuo, así como también en el tema de la entidad "natural", o de la creada, del ser-físico en general, no pudo en cambio seguir sistemáticamente esta postura al abordar desde la esencia su metafísica del ser: y para la racionalización de la filosofía que buscaba sobre las bases de la Revelación, abrazaría en cambio el tercer modo de pensamiento que hemos esbozado por cuanto que éste -repetámoslo- es el único que permite verdaderamente pensar la diferencia en la identidad. ¿Qué tipo, en efecto, de fundamentación puede arrojar una concepción como

la última que acabamos de dibujar? A nuestro juicio, son realmente dos las ramas que pueden brotar de ese tronco nuclear formalizado en (4); y ambas presentan respectivamente una conclusión que en modo alguno puede cubrir los intereses especulativos que Scotto se ha planteado como metas de su filosofía radical: pues, en efecto, dentro del marco (4) tanto cabe llevar hasta el final la idea que supone que "infinita" es aquella dimensión que es siempre susceptible de aumento o disminución, cuanto reintroducir la noción de límite cerrado, actual; lo infinito concebido como "aquello que no es capaz de adición ulterior" (20). En el primer su puesto, la idea misma de un fundamento unitario se disolverá en el propio avanzar indefinido de las series de números, de proposiciones o de segmentos cada uno de ellos auto-limitado en sí, cada uno susceptible de trascender a un tipo, a una potencia superior asimismo autolimitada en y por sí e intrínsecamente separada de las que la preceden; y el Fundamento total no será sino el propio despliegue indefinido de la progresión también auto-limitada y compacta. En el segundo caso, se mencionará un fundamento extraño a sus participados, ajeno por la diferencia a unos inferiores a los que siempre superará en potencia, sin que lezo alguno de identidad establezca un puente de comunicación entre el Límite en sí mismo completo y los múltiples sobre los que se di funde distribuyéndose, repartiéndose según el modo de la división. Y es así como vienen en conjunto a preludiarse las teorías de la participación análoga, es decir, de lo que en lenguaje escotiano será a la postre la teología negativa y el sistema de la equivocidad.

. . .

Nuestro itinerario parece tocar a su fin. La filosofía del continuo nos ha proporcionado ya, al parecer, los elementos suficientes para determinar "desde dentro" (si bien, insistimos, sería ingenuo pen-

ser que los autores han vivido sus posturas metafísicas de generalidad con esta apoyatura específica en el tema del continuo que propiciamos aquí a efectos puramente exegéticos) lo que consideramos constituye el abanico posible de opciones intelectuales en el enfrentamiento a la idea del Todo; es decir, a la idea de Fundamento, a la idea de "ser-de-la-entidad". Tal como parece desprenderse en definitiva del múltiple juego establecido entre las ideas de Límite e Ilimitación, de infinito actual e infinito potencial y, por último, de las de conexión necesaria, imposible o imposible-y-necesaria entre el Todo y su Fracción, esas opciones alcanzan el número de cinco, y están todas ellas tan aparentemente justificadas en su postura como realmente abocadas a una contradicción lógica -o a una reflexión meramente parcial. Resumiendo lo dicho sobre ellas, esas opciones mencionadas son, siguiendo un orden de mayor a menor predominio de la idea de Identidad:

- a) Monismo radical, equivalente al panteísmo teológico que formulamos en (1): el fundamento se reparte entre sus fundados según el modo de la totalidad, y cada fundado "es" el fundamento, lo mismo que el conjunto de la fundación; no hay por tanto hiato alguno entre la Ilimitación actualmente dada y el Límite total: no hay partes, hay todo; no hay diferencia, hay identidad; no hay entes, hay ser; no hay puntos, hay "aleph"; no hay discontinuidades, hay sólo continuidad:  $F = F = f$ .
- b) Monismo "abierto", equivalente a la diferencia en la identidad que simbolizamos en (3): el fundamento se reparte según el modo de la totalidad entre sus fundados, pero el fundamento no se disuelve en sus fundados ni en el todo de la fundación: hay un hiato insalvable entre el más próximo fundado y el fundamento total; es decir: el límite pertenece y no pertenece a la serie, hay "aleph" y hay serie; y cada segmento de la serie tiene la potencia de "aleph", aunque ningún número



sea el inmediato de "aleph"; hay entes, y hay ser-de-los-entes; hay Límite e Ilimitación, Continuo y Discontinuidad, onda y corpúsculo, elementos y proceso, infinito actual e infinito potencial; pero la Unidad-de-las-unidades deberá aceptar ser su propio "no-ser-unidad" si quiere re-unificar lo indefinido; y deberá también aceptar no ser "de-las-unidades" si quiere ser "unidad":  $F = F; F? ( \frac{F}{f} ) f$

c) Participación: (4): el fundamento se reparte entre sus fundados según el modo de la distribución, de la "división"; no hay puesto ni que mencionar la posibilidad de una disolución del todo en sus partes; antes bien, el todo-unidad se separa irreparablemente de sus fundados, y hay únicamente diferencia e identidad: el límite no pertenece ni pertenecerá nunca a la serie; hay entes, pero no hay ser-de-los-entes: hay sólo "ser", fundamento radicalmente transcendente que se aleja de lo transcendido sin puente de comunicación; el infinito en acto, de introducirse en el esquema inicial del infinito potencial, rompe al hacerlo sus lazos con la potencialidad, la teología negativa levanta el paradigma del silencio sobre Dios; para Scoto, el equivocismo latente en la analogía tomista encontrará aquí su lugar. La Unidad-de-las-unidades no es en rigor de las unidades. Es sólo Unidad, y se pone en peligro su ser unitario, si fundamenta, o su fundamentación, si es:  $F = F \neq f$

d) desaparición de la idea de fundamento: anarquía ontológica; (2): el fundamento desaparece del horizonte de la especulación; si el fundamento total se reparte auto-identico entre sus fundados, los límites desaparecen y cada cosa es el Centro y el Eje de la totalidad; no hay "aleph" ni clase de las clases, hay miembros de la clase y números; no hay campos, hay puntos y sus relaciones; no hay lógos ni ley de lo

continuo, sólo hay discontinuidad y acontecimientos puros, "saltos" y extrínseca agregación de elementos dispersos, el caos anárquico, el devenir loco de lo sin-límite; no hay unidad-de-unidades, hay unidades aisladas,  $f = f$ . Y todo pensamiento unitario queda sin justificar. e) desaparición de la idea de fundamento: la indefinida progresión. Esta forma, en rigor, se nos antoja una degeneración de la idea de participación analógica, de participación "distributiva" en el fundamento; no es que suponga, en efecto, colocar un fundamento más allá de todo lazo de identidad con los fundados, caso de c), sino llevar por el contrario hasta sus últimas consecuencias la noción de que cada entidad transporte su propia limitación, y que en consecuencia no existe más que el infinito potencial, lo aumentable y/o disminuíble más allá de cualquier criterio posible; la serie progresiva de lo fundado debe continuarse sin límite, sin solución de continuidad pero también sin tope en acto, pasando siempre de una potencia dada a otra superior, de un tipo definido al siguiente posterior: y la clase de las clases será siempre algo que se disolverá en el propio desenvolverse de las clases, pero no una clase más: no hay unidad-de-unidades, hay sólo "-de-las-unidades", hay el sempiterno fundamentarse en algo fundamentable a posterioridad por otro fundamento que a su vez... Hay en definitiva la negación de la idea de "aleph de todos los alephs", y su sustitución por la de "sistema de los alephs" (20); hay la indefinida recursibilidad propuesta por el teorema de Gödel, y una concepción newtoniana del espacio concebido como lo que siempre tiene un más allá: la eternidad es el ciclo eterno del tiempo, la rueda de los "Kalpas", (21) Siva venciendo a Vishnú que a su vez lo vencerá, el eterno retorno del instante diferente, la indefinida expansión y contracción del Universo (22), el "hacerse" indefinido de la continuidad a través del

proceso indivisible de la fuerza que en su progreso la crea:  $F = f_1 f_2 f_3 f_4 f_5 f_6 f_7 \dots f_n \dots$ ; o bien:  $F = f_1 f_2 f_3 \dots f_1 f_2 f_3 \dots f_1 \dots$

Tal es, a nuestro entender, el panorama genérico de ideas al que en su intento de una re-construcción de la noción de fundamento a partir de y en consonancia con los datos nucleares ofrecidos por la Revelación habrá de dirigirse Scoto. De entre ellos, nuestro autor rechazará indudablemente aquellas dos formas que explícitamente disuelven la entidad del fundamento, sea ello en la discontinuidad radical de las unidades aisladas y extrínsecamente enlazadas, sea en la continuidad sin tope de un proceso progresivo de desenvolvimiento lineal o cíclico sin matriz; de desarrollo auto-consistente y auto-limitado en su indefinición potencial. Y entre las teorías del fundamento actual y positivo, por su condición religiosa -y aunque numerosos intérpretes hayan equivocado su juicio en este punto- habrá inequívocamente de rechazar asimismo la hipótesis monista-panteísta, incompatible como es con la transcendencia de la divinidad. Ya veremos precisamente cómo es la distinción entre el tipo monista puro y el que por nuestra parte hemos denominado de "participación total" o de "diferencia en la identidad" la que permite justamente a Scoto salvar la acusación de panteísmo sin a la vez romper las relaciones entre Dios y su creación, antes bien cimentando máximamente ese lazo de comunidad con el más sólido de los puentes: el de la univocidad-identidad. Por tanto, la labor de Scoto habrá de centrarse por necesidad en los dos tipos fundamentales de pensamiento que representan la participación distributiva, la analogía en general, y este que acabamos de eludir, pensamiento que en rigor podríamos también denominar del "fundamento transfinito", en cuanto sus peculiares características han sido básicamente desarrolladas en la especulación matemática del pensador alemán.

¿Y entre ellos? Podemos desde ahora anticipar que, si bien la teoría analógica habrá de jugar un papel determinante en el seno de la reflexión escotista, el alcance de la misma no trasciende nunca, para nuestro autor, los límites que representan la entidad "física" de las cosas y la consideración "físicista" de los mismos. Y que, en consecuencia, en el aspecto más radicalmente esencialista de su especulación, Duns Scoto habrá resueltamente de abandonar esa vía, intentando fundamentar la metafísica bajo el paradigma de una "participación total"; de un límite trans-finito que venga justificado desde las nociones de esencia "pura" y de puro "ser". Esta distinción de planos que se apunta y la correlativa duplicidad de lenguajes que la misma conlleva en la obra de nuestro autor constituye el objeto directo de nuestra próxima investigación.

## NOTAS

- (1) Vid: S. KOERNER: Introducción a la filosofía de la Matemática. Trad. C. Gerhard. México S. XXI ed. 1967 p. 61: "Siguiendo a Frege y Russell, el número 1 se define como una propiedad, o más usualmente, como una clase, esto es, la clase de todas aquellas clases cada una de las cuales contiene un elemento solo. En forma más precisa, una clase  $x$  sólo contiene un elemento, o en otros términos,  $x$  es un miembro de la clase de clases  $1$  ( $x \in 1$ ): a) si existe una entidad, digamos  $u$ , tal que ( $u \in x$ ) y b) para dos entidades  $v$  y  $w$  cualesquiera, si ( $v \in x$ ) y ( $w \in x$ ), entonces  $v = w$ ". - P. 40: "Una función de la forma  $\lambda (x) \text{ está}$ , por así decirlo, sin saturar: la letra minúscula griega indica un lugar abierto que ha de llenarse con el nombre del objeto. Frege designa  $\lambda (x)$  como concepto si el resultado de la operación de llenado proporciona una expresión que constituye una proposición cierta o falsa. El campo de valores de un concepto... comprende todos los objetos que entran en el mismo, y sólo éstos. En otros términos, el campo de valores de un concepto es su extensión (...). Cada concepto determina, como hemos visto, un conjunto de cosas, digamos, el conjunto de cosas que incluye: la extensión del concepto. Si los conjuntos de objetos comprendidos en dos conceptos, esto es, en sus extensiones, son similares, diremos que los conceptos son similares (...)" (p. 42): "Habiendo así demostrado su existencia -no postulándola simplemente- podemos definir el número de un concepto, digamos ' $s$ ', como el campo de valores (la extensión) del concepto ..." (s. n.º). Este paso natural de la teoría cantoriana de "números" a la lógica fregeana de "conceptos" es un hecho históricamente comprobable, por lo demás: "La paradoja de Cantor encontrará inmediatas variantes. La más conocida es la versión de Russell... por el impacto que produjo en la obra de Frege al enviársela a éste en 1902 y ser traducida en los términos fregeanos de "concepto de todos los conceptos" y "extensión de concepto" (J. de LORENZO: La Matemática y el problema de su Historia, Tecnos Madrid 1977, p. 145)
- (2) J. de LORENZO: Op. cit. p. 141: "Posteriormente Cantor se liga a un platonismo realista como último fundamento para su teoría de conjuntos (...). Es la inflexión ontológica con la revelación divina consiguiente, producida a partir de octubre de 1882 tras su entrevista con Dedekind en Harzburg: 'Inmediatamente después de nuestros últimos encuentros en Harzburg y Eisenach, Dios todopoderoso ha querido que yo alcance las luces más extrañas y más inesperadas sobre la teoría de conjuntos y sobre la teoría de los números, o, más bien, que yo encuentre lo que desde hace años ha fermentado en mí, aque-

llo hacia lo cual he dedicado largas búsquedas' (Carta a Dedekind de 5-11-82)".- Recuérdese, asimismo, que hacia el final de su existencia Cantor hizo transformar su cátedra de Matemáticas en cátedra de Filosofía (vid nota 42 al cap. 1 de esta IIª parte). Posteriormente comentaremos la explícita base filosófica que Cantor tenía ante los ojos en la construcción de su teoría.

- (3) B. RUSSELL: La evolución de mi pensamiento filosófico, Traduc. J. Novella Domingo, Madrid Alianza Ed. 1959-1976, pp. 77-78: "Al principio pensé que debía de haber algún error trivial en mi razonamiento" (está hablando de su célebre paradoja de la clase de todas las clases) "(...) Escribí a Frege acerca de ello, y me replicó que la aritmética se tambaleaba, y que ahora veía que su ley V era falsa. Frege quedó tan desasosegado por esta contradicción que dió de lado el intento de deducir la aritmética de la lógica, al cual, hasta entonces, había dedicado principalmente su vida. Como los pitagóricos cuando tropezaron con los inconmensurables, buscó refugio en la geometría y al parecer consideró que el trabajo de su vida hasta aquel momento había estado mal orientado".- Evidentemente sin tanta intensidad trágica, la necesidad de resolución de las paradojas se ha aceptado casi con generalidad en los ámbitos matemáticos, especialmente tras la re-formulación de la ambigüedad del fundamento teórico a partir de Gödel: "La ausencia de contradicción ha sido siempre considerada como una condición 'sine qua non' de toda matemática, y, ya en la época de Aristóteles, la Lógica había avanzado lo suficiente como para que se supiera perfectamente que dentro de una teoría contradictoria se puede deducir cualquier resultado. (...) ¿...podía ser la misma Aritmética contradictoria? Sin duda, no se hubiera pensado en plantear esta cuestión antes de finales del siglo XIX, de tal modo parecían los números enteros formar parte de lo que hay de más seguro en nuestra intuición, pero después de las 'paradojas' todo se había vuelto problemático, y se comprende muy bien que el sentimiento de inseguridad que ellos mismos habían creado llevase a los matemáticos, hacia 1900, a considerar atentamente el problema de la no contradicción de la Aritmética, queriendo al menos salvar las matemáticas clásicas del naufragio" (N. BOURBAKI: Elementos de historia de las Matemáticas Traducc. J. Hernández Alianza Ed. Madrid 1972, pp. 62-3.)

- (4) H. BERGSON: "L'évolution créatrice" en Oeuvres ed. du Centenaire,

P. U. F. Paris 1959. Textes anotés par André Robinet, Introducc. H. Gouhier. P. 500: "Para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo". M. BARTHELEMY-MADAULE: Bergson et Teilhard de Chardin Paris Editions du Seuil 1963, p. 213: "Une métaphysique où le Devenir se trouve promu au rang de l'Être". H. BERGSON: "La pensée et le mouvant" en Oeuvres, ed cit. p. 1272: "Pour passer de l'intellection à la vision, du relatif à l'absolu, il n'y a pas à sortir du temps, il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence". De ahí el cosmos bergsoniano, "divergente" y no "convergente", cuya unidad se encontraría "al final" (M. BARTHELEMY-MADAULE: Op. cit. p. 192) según el Absoluto que representa el élan como principio e impulso inicial; de modo que la armonía estaría hacia atrás más bien, debida a una identidad de impulso, "y no a una aspiración común" (L'Evolution... p. 538): "vis a tergo" (Id. p. 583). Del centro-Dios-tensión emergen los mundos, pero tal centro no es una cosa, sino una "continuidad de surgimiento" (Id. p. 714), según la cual el élan original de vida, confuso, indistinto e indiviso, se divide y distingue a partir del entrecruzamiento con la materia ("Ainsi la matière distingue, sépare, résout en individualités et finalement en personnalités des tendances jadis confondues dans l'élan originel de la vie" (H. BERGSON: "L'énergie spirituelle" en Oeuvres ed. cit. p. 831)...etc.

- (5) La noción de "continuo", en efecto, tiene claros parentescos lingüísticos y conceptuales con la idea de "contener" o "contención": Vid: STO TOMAS: Summa contra Gentiles, II, 76, n. 97: "continuum a continendo dicitur. Quando igitur multae partes continentur in uno et quasi simul se tenent..."
- (6) E. HUSSERL: Investigaciones Lógicas Traducc. M. G. Morente y J. Gaos Madrid Revista de Occidente 1976, vid. Investigación Tercera ("Sobre la teoría de los todos y las partes"), especialmente el cap. 2 ("Pensamiento para una teoría de las formas puras de los todos y las partes") págs 21 ("Exacta determinación de los conceptos rigurosos de parte y todo, así como de sus especies esenciales, por medio del concepto de fundamentación": pp. 421-2).
- (7) Op. Ox. IV d. 10 q. 3 n. 7: "Continuitas est unitas partium ad partem in toto; sed unitas totius ad seipsum est vere identitas".

- (8) J. de LORENZO: La Matemática y el problema de su historia Tecnos Madrid 1977, p. 158: "Y así Leibniz pasará de una 'metafísica' de indivisibles a una metafísica de diferencias finitas, de los infinitésimos, de las cantidades que, aunque infinitamente pequeñas, son, pero dejan de ser en el transcurso del cálculo".
- (9) A. MILLAN PUELLES: Fundamentos de Filosofía Madrid Rialp 1962 p. 233: "Frente a este argumento no basta pensar que no es lo mismo ser infinitamente divisible que estar infinitamente dividido, pues podría replicarse -si no se precisa el exacto sentido de la distinción- que lo que está en potencia para algo, justamente lo está en la medida misma en que es capaz de ser en acto ese algo; de lo contrario se daría una potencia para un término respecto del cual se es impotente. Según esto, la afirmación de un ente infinitamente divisible sería lo mismo que la admisión de una realidad que alguna vez estaría actualmente dividida en una infinita multitud de partes, lo cual es imposible".
- (10) DUNS SCOTO: Op. Ox. IV d. 12 q. 4 n. 25: "De divisione dico, quod non est proprie mutatio aliquis eiusdem subiecti sed tantum est reductio partium in actu, quae prius erant in potentia in toto, hoc est, indistincte, reductio, inquam, ad actum distinctum; quia prius erant in toto continuatae, et ita quodammodo unum, et potest extra toto sunt discontinuatae". Quodl. q. 9 n. 8 (ed B. A. C. p. 351): ("Nihil est compositum sine unione partium componentium, ita quod partibus separatim non manet compositum.") Quia compositum non est illud quod est nisi ex partibus; et hoc non ut divisis, sed ut unitis, ut patet ex VII Met. respectu huius syllabae 'ab' et 'a' et 'b', et universaliter de partibus in toto." (El texto que antecede entre paréntesis, de Op. Ox. II d. 1 q. 4-5, n. 225 (ed Vat. t. VII, p. 112; la edición García lee 'partium componentium'; la crítica, 'partium componibilium'. Podría elegirse asimismo una lista de textos escotistas con idéntica orientación de pensamiento)
- (11) Por eso la clarificación establecida por A. MILLAN PUELLES nos parece de todo punto pertinente: Op. cit. p. 235: "Pero hay también otro modo de entenderla, compatible con tal unidad, y que no consiste en una potencia para la división en infinitas partes actualmente dadas, sino en una potencia para la infinita división en un número siempre finito de partes actuales. En el primer caso, la di



visión se "agotaría" al aparecer la multitud infinita de partes; en el segundo, la división sería infinitamente reiterable, y de esta suerte lo infinito estaría constituido no por el término de la división, sino por la misma posibilidad de esta. En cada momento se habría hecho un número finito de divisiones reales, pero siempre cabría la posibilidad de efectuar otra". Ocurre, sin embargo, que aunque sea cierto que el término que en el proceso se alcance cada vez sea efectivamente finito siempre, por definición es imposible que tal proceso se "agote" nunca -a no ser que se pata del infinito actual como dato previo, lo que nunca significará que sea el término del proceso.

- (12) La discusión se encuentra en Parménides, 130b - 131a. Como es sabido, la solución que a través de la idea de imitación (mimesis) propone Sócrates no resuelve en modo alguno las dificultades que la teoría de la participación supone; simplemente "la objeción viene...a evidenciar la necesidad de una consideración más detenida de las verdaderas relaciones, pero no demuestra que la teoría de las Ideas sea totalmente insostenible" (F. COPLESTON: Historia de la Filosofía Barcelona Ariel 1969-79, vol 1, p. 192.) Según Aristóteles (Metafísica, A, 6 987 b, 12) "Platón dejó la cuestión en suspenso". El, por su parte, trató de resolver la aporía rechazando la noción de mimesis e incardinando las Ideas en las cosas concretas; que tampoco así se libró de la paradoja lo ha mostrado recientemente E. GILSON: El ser y los filósofos Traducc. S. Fdez Burillo, Euns, Pamplona, 1949-1979, pp. 88-89: "Si Platón hubiera vivido lo bastante para leer, en el primer libro de la Metafísica de Aristóteles, la crítica de su doctrina de las ideas, podría haber escrito un diálogo más, el 'Aristóteles', en el que hubiera sido un juego de niños para Sócrates enredar a Aristóteles en dificultades irremediables: 'Me gustaría saber, Aristóteles, si quieres realmente decir que hay ciertas formas de las que los seres individuales participan, y de las que derivan sus nombres: que los hombres, por ejemplo, son hombres porque participan de la forma y esencia del hombre' 'Sí, Sócrates, eso es lo que quiero decir' 'Entonces, cada individuo participa de la totalidad de la esencia o bien de parte de la esencia. ¿Puede haber algún otro modo de participación? No puede haberlo' 'Entonces, ¿piensas que toda la esencia es una y, ello no obstante, siendo una, está en cada una de las cosas?' '¿por qué no, Sócrates?' 'Porque una y la misma cosa existiría entonces al mismo tiempo como un todo en muchos individuos separados y se en-

traría por tanto en estado de separación de sí misma! "No, Sócrates, eso no es así. Las esencias no son Ideas, no subsisten en sí mismas sino tan sólo en las cosas particulares, y por eso, aunque las concebimos como una, pueden predicarse de muchos." "¿Te gusta tu manera, Aristóteles, de colocar "uno" en muchos lugares a la vez; ¿pero no habías dicho que la esencia es aquello por lo cual los seres individuales son?" "Sí, Sócrates, lo dije." "Entonces, querido muchacho, yo quisiera que fueras capaz de decirme cómo puede ser que los seres sean por participación en una esencia (que ella misma no es)". La crítica moderna, por su parte, tampoco admite que Platón hubiese abandonado el problema de clarificar la noción de "participación"; al contrario, a lo largo del *Sofista*, y especialmente en 253d, se perfila la figura ideal del "dialéctico" como aquel que es capaz de distinguir lo distinto y tomar como idéntico lo idéntico, reconociendo la existencia de una forma única desplegándose a través de una multiplicidad de ideas mutuamente diferentes, la participación de numerosas formas en una única que exteriormente las envuelve, la multiplicidad de formas aisladas e irreductibles... No podemos seguir en todos sus detalles la tensa especulación platónica en torno a los procesos de división y la noción de límite, las categorías supremas de Ser, Igualdad y Diferencia... etc., que por sí mismos reclaman un estudio exento. Puede consultarse con provecho la reciente obra de I. M. CROMBIE: Análisis de las doctrinas de Platón vol 2: Teoría del conocimiento y de la naturaleza, Traducc. A. Torán y J. C. Armero, Madrid, Alianza Ed. 1963-79 pp. 249 y ss. Parece, sin embargo, que en conjunto Platón habría optado por una distinción entre el nivel "real" material de la "participación" de las cosas en las Ideas, en cuya virtud se operaría una verdadera "división" de ellas, y el nivel meramente "ideal", en cuya consideración las Ideas, como puros en-sí, serían insusceptibles de división. A la espera de una clarificación decisiva al respecto (si es que puede darse, dado el aporeticismo con que Platón trata siempre esta cuestión nuclear), esta interpretación presentaría la ventaja de preludear directamente la solución que, como veremos, el propio Scoto habría de dar al problema de la univocidad y la analogía: según nuestro autor, en efecto, las entidades a nivel esencial son unívocas, y no se reparten entre sus participados; a nivel físico-existencial son análogas, y se reparten entre los mismos.

García Fernández. Gredos Madrid 1974, pp. 382-3: "La única posibilidad fijada hasta ahora en la vía de la investigación es la premisa ésta: que una cosa es es el único pensamiento o declaración significativa(...) La premisa seleccionada ésta, por la ser la única premisa verdadera, debe ser eternamente verdadera, arguye en primer lugar Parménides; no pudo haber nunca habido un tiempo en el pasado ni lo habrá jamás en el futuro en el que la declaración ésta no sea verdadera. De ello se sigue, en consecuencia, que tanto el pasado como el futuro carecen de sentido, que el único tiempo es un perpetuo presente y que el Ser debe ser necesariamente ingénito e imperecedero. Parménides añade, en realidad, en el curso de su argumentación, que el Ser debe ser atremés, 'inmóvil' y hén, sunejés, 'uno, continuo', pero salvo que se interprete que cada uno de estos epítetos(...) sólo significa que el Ser existe inalterablemente en su continuo presente, está anticipando -por- que es igual para él por dónde comience'- conclusiones que no es tablece hasta más tarde en el presente fragmento."

- (14) W. BLAKE: "To see a world in a grain of sand/ and a heaven in a wild flower,/ Hold infinity in the palm of your hand, /and eternity in an hour". Citado por John G. TAYLOR: La nueva física. Traducc. E. Paredes, Madrid Alianza Ed. 1974, p. 12.- Un nuevo testimonio sobre el univocismo del pensamiento metafísico propagado por el poeta inglés en: H. BLOOM: Los poetas visionarios del Romanticismo inglés Traducc. M. Antolín Barral Ed. Barcelona 1974, p. 35: "Después de seguir hasta aquí a Dante, Blake añade sardónicamente: 'En mundos equívocos, Arriba y Abajo son equívocos'". Se refiere, sin lugar a dudas, al celeberrimo aforismo de la Tabla de Esmeralda, texto sagrado del esoterismo alquímico monista, según el cual "lo de abajo es igual a lo de arriba, y lo de arriba, igual a lo de abajo" con vistas a conseguir "el milagro de la cosa una" (Una versión del texto legendaria atribuida a Hermes Trismegisto puede encontrarse en la obra de T. BURCKHARDT: Alquimia Barcelona, 1971, pp. 253-4).

- (15) Nikos KAZANTZAKIS: Simposio. Traducc. L. Benítez La Fontana Literaria, Madrid 1974, p. 46: "El ojo del iniciado puede discernir la totalidad de Dios aún en el más humilde de los gusanos". Y en p. 45: "En el círculo más excelso de la divinidad-dijo Arpagos-no existe lo grande y pequeño, predilección y condena, naturaleza o milagro. Todos, inclinados sobre el gran océano, cogen de

él tanto como les cabe en la mano; pero, incluso en la más mínima gota, el ojo del iniciado encuentra la totalidad de Dios y se deleita en ella, sin orilla, sin fondo, sin principio ni fin, lo uno e incalculable que sólo el corazón humano puede encerrar". Una idea paralela fué expresada por A. BRETON en el inicio de su Segundo Manifiesto Surrealista: "Todo induce a creer que en el espíritu humano existe un cierto punto desde el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser visto como contradicciones" (Traducc. de A. Bosch para ed. Guadarrama, Madrid, 1974, p. 162).

- (16) Esta concepción, presente en las obras de G. DELEUZE (Lógica del Sentido, publicado originalmente en París, Les Editions de Minuit 1969; Différence et répétition, París P. U. F. 1968) y H. LEFEBVRE (Manifiesto diferencialista, 1970), el último Wittgenstein, J.L. AUSTIN... encuentra quizá su máxima expresión en los escritos de J. DERRIDA (L'écriture et la différence, 1967; De la grammatologie, 1967; La dissémination, 1972; Marges, 1972; Positions, 1972 ...) a través especialmente de la grafía específica con que este autor traduce la noción de "diferencia libre", la mismidad que no se identifica con nada, en oposición a la diferencia "reducible" tradicional; oposición que se expresa por la pareja "différance"/"différence" (Vid. J. DERRIDA: "La Différence" en Bulletin de la Société Franç. de Philosophie, LXII, 1968, pp. 73-101).

- (17) R. E. PEIERLS: "El desarrollo de la teoría cuántica" en Panorama de la física contemporánea Selecc. por D. Weber. Traducc. E. García Camarero y E. y M. Paredes. Alianza Ed. 1975 p. 34: "Tales consideraciones culminaron en la formulación, por Heisenberg, del principio de incertidumbre y en su ulterior elaboración por Bohr. Este principio expresa el hecho de que cualquier observación sobre un sistema físico ha de entrañar necesariamente su interacción con un aparato de medida, y que esa interacción puede ocasionar cambios en el estado del sistema bajo observación. Mientras que en la física clásica, donde todas estas interacciones ocurren de un modo continuo, es posible en principio conseguir que la interacción sea tan débil como uno desee y por tanto, reducir la perturbación del sistema hasta niveles despreciables, la presencia del cuanto de acción de la física atómica impone un límite

al grado de reducción de la interferencia. En cuanto a la precisión con que uno puede determinar cualquier magnitud no hay límite alguno; mas el conocimiento preciso de una magnitud -la precisión de una partícula, por ejemplo- impone un límite correspondiente a la precisión con que se puede conocer otra variable, el momento, por ejemplo." El principio de Heisenberg, en efecto, cuya más conocida formulación es "no se puede determinar simultáneamente con precisión la velocidad (momento) y posición de una partícula dada", trata de morder realmente en la estructura de la realidad mínima, y su corolario más destacado, por lo mismo, es precisamente la alteración de las tradicionales relaciones establecidas entre mente y mundo: "Aceptando incluso que la mecánica cuántica no sea más que un conjunto de reglas, sigue hallándose en conflicto con una imagen del mundo que muchas personas considerarían obvia y natural. Esta imagen... se basa en tres hipótesis... Una es el realismo, la doctrina que establece que las regularidades apreciadas en los fenómenos observados están causadas por alguna realidad física cuya existencia es independiente del observador(...) La argumentación a partir de tales premisas conduce a una predicción explícita de los resultados de una determinada clase de experimentos en física de partículas elementales. También podemos acudir a las reglas de la mecánica cuántica para calcular los resultados de esos experimentos. Ambas predicciones son distintas. Por tanto, o las teorías realistas locales, o la mecánica cuántica, tienen que ser falsas" (Bernard d'ESPAGNAT: "Teoría cuántica y realidad", en Investigación y Ciencia, ed española de Scientific American, Enero 1980, p. 80). Este balance inequívoco de la mecánica cuántica era, como es sabido, la clave del rechazo que hacía ella experimentarse de antiguo Einstein, quien en vano trató toda su vida de sustituirla por ecuaciones continuas y "predecibles" de campo: Vid: W. HEISENBERG: Tradition in der Wissenschaft, traducc. M. Paredes para Alianza Ed. (Encuentros con Einstein y otros ensayos, Madrid 1977, p. 130: "Todo el interés de Einstein giraba en torno a la interpretación de la teoría cuántica; que seguía inquietándole como 25 años antes en Bruselas. (...) Amittis" (Einstein) "que, teniendo en cuenta los conocimientos del momento, era "(la mecánica cuántica)" el mejor resumen de los fenómenos atómicos, pero no estaba dispuesto a aceptarla como formulación definitiva de estas leyes de la naturaleza. (...) En la física anterior, Einstein podía arrancar siempre de la imagen de un mundo objetivo que se desenvuelve en el espacio y en el tiempo y que nosotros, en cuanto físicos, sólo observamos desde afue-

ra, por así decirlo. Las leyes de la naturaleza determinan su desarrollo. En la teoría cuántica ya no era posible esa idealización. Las leyes de la naturaleza versaban aquí sobre la modificación temporal de lo posible y de lo probable. Pero las decisiones que conducen de lo posible a lo fáctico sólo cabe registrarlas estadísticamente, no predecirlas. Lo cual, en el fondo, es como quitarle el suelo debajo de los pies a la representación de la realidad de la física clásica".

- (18) La "afirmación" de lo impredecible del "jugar" como fondo de la realidad, en la línea del dictum de Heráclito ("el tiempo es como un niño que juega": εἰς τὸν αἶσαν ἐστὶ παῖς, πάντες ἐκείνῳ παίζουσιν; ἡ δὲ βασιλεία: 22 B 52) y de la caracterización nietzscheana de Zaratustra como "bailarín" que ha comprendido el "todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser(...)En cada instante comienza el ser; en torno a todo 'aquí' gira la esfera 'allá'. El centro está en todas partes, curvo es el sendero de la eternidad", es una corriente doctrinal que tanto se manifiesta en la filosofía biológica de J. MONOD como en las obras de BATAILLE (El culpable, Sobre Nietzsche, La experiencia interior) y G. DELEUZE (Nietzsche et la philosophie, 1962). El texto citado de Nietzsche pertenece al capítulo "El convaleciente" de Así habló Zaratustra.

- (19) A la base, en efecto, del pensamiento "científico" occidental analizador y disgregante, cuyos espectaculares resultados en el orden técnico no han sido acompañados de parejos logros en el orden conceptual, es la regla IV de Descartes y sus concordantes: Vid: S. RABADE: Descartes y la gnoseología moderna Madrid G. del Toro, 1971, p. 17: "La debilidad del entendimiento humano exige empezar lo más simple, que es lo más fácil, antes de intentar avanzar (ad alia pergam) Los otros conocimientos se han de obtener necesariamente por deducción a partir de estas nociones simples, obligado punto de partida (caeterae autem omnes non aliter percipi possunt, quam si ex istis deducantur) Pero no sólo hay que empezar por ellas, sino que, cuando nos encontramos ante proposiciones complejas, y por ello oscuras, hay que comenzar por reducirlas a las simples (propositiones involutae et obscurae ad simplices gradatim reducimus). Es decir, toda su gnoseología está dominada por el imperativo del recurso a lo simple..." Tal ha sido, en efecto, el principio que ha conducido a lo que, concordantemente, se cono-

ce como "cientifismo reduccionista"; un reduccionismo que las nuevas vertientes de la ciencia estén comenzando a superar: "In physics there are no Cartesians left: the world of mathematical physics has turned out to be far more involved than Descartes or even Newton could suspect. It has taken some centuries of experimental and symbolic construction even to approach something basic, such as what are now called atoms and quanta. And every day we learn that these are more complex than was thought yesterday". (Ch. DE KONINCK: The Hollow Universe Oxford University Press, N. Y. Toronto, 1960, pp. 90-91) Ibid, p. 90: "It was a typically Cartesian view that science must begin with what is most basic in the things under study. Many of us were raised on the 'evidence' that an atom was a much clearer thing than a stone; while in the study of life, we were made to begin by clearing away everything but the amoeba". SCIENTIFIC AMERICAN: La base molecular de la vida. Seleccion de Scientific American, ed. Blume, Madrid 1971, p. 10: "Sin embargo, está claro que un sistema complejo es algo más que la suma de sus partes, y lo es en virtud de unas interacciones controladas o modos de regulación de estas partes...y aunque el método reduccionista ha dominado la reciente historia de la Biología molecular, cada día resulta más evidente que la regulación y la integración serán un tema principal en la Biología del futuro inmediato". W. H. THORP: Science, Man and Morals, Greenwood Press Connecticut, 1976, p. 5: "Thus when...or when the insect organism is considered as a gigantic molecule".- La dirección contraria, obviamente, es la filosofía analítica, de estirpe humiana, posteriormente canalizada en las obras concordantes de Popper, Lakatos, Carnap...Por su parte, el movimiento denominado de "La Nueva Gnosis" reintroduce en el campo de la astrofísica -y últimamente de la medicina y la biología- la primitiva idea neoplatónica del mundo como organismo vivo, generalizando como principio y consecuencia de ello la noción de "conciencia", de "auto-presencia" y de "información" a todos los ámbitos gradativos del ser: Vid: R. RUYER: La Gnose de Princeton (Des savant à la recherche d'une religion) Fayard, 1974, p. 33: "Qu'est-ce que c'est qu'une conscience? C'est tout domaine qui se connaît, se 'voit' lui-même dans son unité et dans ses détails subordonnés, et qui peut dire virtuellement 'je' parce qu'il est présence à soi(...)" (p. 34) "L'univers n'est fait que de formes conscientes d'elles-mêmes et d'interactions de ces formes par informations mutuelles... L'univers est, dans son ensemble et son unité, conscient de lui-même. Il n'est pas fait des 'choses', des 'corps matériels', ses énergies

ne sont pas physiques...".-Todo ello quiere decir que el postulado reduccionista del análisis y el postulado integrador de las totalidades se enfrentan, en definitiva, como dos modos irreductibles -al menos hoy por hoy- de pensamiento científico y general.

- (20) Sobre la noción de "sistema de los alephs", vid: G. Cantor: Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, Herausgegeben von E. Zermelo. G. Olms Verlag, Hildesheim, 1986 pp. 443-447 (Carta de Cantor a Dedekind, de 28-Julio-1899)

- (21) La disolución de la idea de "Fundamento" en sus fundados, en este caso, no se realiza en efecto sin género alguno de lazo o relación restante entre aquéllos, caso límite (2). Antes bien, se trata de disolver el Fundamento en la serie misma desplegente de los fundados, la Eternidad en el tiempo, el Yo en el puro "stream of thought" de W. James, el principio y fin de toda jerarquía en la propia jerarquización. Sin embargo, tal opción es en rigor doble: pues o bien tal serie ordenada y desplegente, auto-fundada, se comporta como indefinidamente expansible, o bien como cíclica, volviendo una y otra vez sobre sí misma: el primero es el caso de la serie "lineal" e interminable de los "alephs" cantorianos; el segundo, la rueda temporal cósmica de los mitos orientales y arcaicos.

- (22) Admitida, en efecto, la imagen del Universo como producto de una "gran explosión" inicial, tanto partiera de un "átomo primitivo" (modelo cósmico de GAWOW) cuanto se tratase de una explosión "que se produjo simultáneamente en todas partes" (S. WEINBERG: Los tres primeros minutos del Universo Traducc. N. Míguez, Alianza Ed. Madrid 1977, p. 16), se ignora por el momento si la expansión de las galaxias comenzada entonces continuará indefinidamente, hasta la "muerte térmica" del Universo, su estricta equilibración por imperativo del principio de entropía, o bien si el actual predominio de la fuerza de expansión sobre la atracción gravitatoria acabará por detener el proceso cuando ese predominio bascule del lado de la gravitación. En tal supuesto, el Universo experimentaría una fase de contracción, hasta alcanzar nuevamente su estado inicial, de modo que nuevamente la presión produjera otro "big bang"...etc, y así hasta el infinito. El segundo supuesto corresponde, obviamente (vid nota ant.) a la concepción general de las series cíclicas recurrentes, y es conocido como "modelo oscilante."





Tercera parte

PROLEGOMENOS A UNA TEORIA DE LA ESENCIA PURA

- Cap. I : El lenguaje de la física
- " II : Información y forma
- " III : Por el camino de Avicena
- " IV : La autoridad de Suárez

### IIIª PARTE: PROLEGOMENOS A UNA TEORIA DE LA ESENCIA PURA

#### CAPITULO I: El lenguaje de la física

Nuestro discurso, una vez finalizado el breve periplo realizado a través del mundo abstracto de las posibles soluciones intemporales al problema de la fundamentación metafísica, vuelve a re-encontrar la especulación escotista en el mismo lugar donde la abandonó; como se recordará, habíamos mostrado entonces cómo era propósito de nuestro autor reconstruir sobre nuevas bases la consideración filosófica del mundo desde el específico punto de vista que había sido planteado por la Revelación. Esta reconstrucción, a los ojos finiseculares de Scoto, era tanto más urgente cuanto que, sin que la condena de 1277 hubiese hecho otra cosa que confirmar lo que cualquier teólogo atento pudiese comprobar por sí mismo, tanto las racionalizaciones puras del mundo efectuadas por la peganidad cuanto las del Dogma que explícitamente se apoyaban en los esquemas filosóficos provenientes de Aristóteles o su Comentador habían equivocado de hecho su camino por error, por omisión o por una y otra cualidad. Y es así cómo en el intento de nueva cimentación de la filosofía a tenor de los datos proporcionados por la Palabra, nuestro autor habrá de desechar -en lo que únicamente tengan de contrario a aquélla, bien es verdad- tanto los supuestos filosóficos que no alcanzaban a satisfacer las exigencias especulativas del Dogma cuanto aquellos otros que literalmente traicionaban el sentido verdadero que la teología impone desde su saber; y, por ello, se encaminará Duns Scoto a la búsqueda

de de soluciones que fueran más allá del estrecho marco de pensamiento proporcionado por los filósofos que no han conocido la verdad sobrenatural.

Tal como en su momento tuvimos ocasión de señalar, esa exigencia especulativa planteada por la Revelación es doble: por una parte, amplía el solo ámbito que los filósofos "infieles" obtuvieron de la idea de "necesidad", directamente ligada a la de "identidad", al inyectar en ese esquema unitario el factor equilibrante que suponen la contingencia y la aleatoriedad, fundadas en el juego irreducible y autónomo de lo volitivo. En consecuencia, y llevando por su parte consigo la segunda noción mencionada la idea de "diferencia", el mundo cristiano, fundamentalmente bipolar, centrado en la relación excluyente Mundo/Dios, viene a configurarse sobre la base de una inequívoca propuesta de pensar la diferencia-en-la-identidad, la pertenencia en la separación, la discontinuidad en la continuidad de un conjunto total, tal como esa exigencia viene presupuesta en el doble hecho tensional de la creación de un mundo por Alguien que, alejándolo así, lo rescata sin embargo a Sí por medio del Amor.

En su momento, veremos cómo esa exigencia general viene a traducirse en la filosofía de Scoto por la dual tendencia conflictiva que plantean la univocidad esencial y la diferencia formal, la esencia pura y común de "ser" frente a la transcendencia de Dios. Por ahora, nos interesa todavía más destacar el otro aspecto particular que hace que desde la Revelación hayan de ser rechazadas buen número de especulaciones racionales desarmónicas con el sentido teológico: el aspecto en cuestión es, como se recordará, el hecho de que la Revelación ha venido a dibujar un marco de entidades trans-físicas, de esencias carentes de mate-

rialidad, en tanto que buen número de esquemas filosóficos únicamente alcanzan a tocar lo físico, a esbarcar lo dado en la sensibilidad. Este es actualmente el punto que nos corresponde desarrollar.

Es un dato sobradamente conocido para la crítica especializada en el tema que, en su discusión de las teorías filosóficas centradas en la fisicidad, Duns Scoto afronta directamente las tesis de Aristóteles y Sto Tomás, por citar los más conspicuos defensores -al menos en concepto de nuestro autor (1)- de una orientación general del pensamiento que asegure sin vacilar que el objeto adecuado del entendimiento humano es la quidditas rei sensibilis: la esencia que se oculta en la materialidad singular (2). Este tipo de pensamiento, en rigor, supone por lo mismo también que el actual estado de "viador" (3) del hombre es el que "naturalmente" corresponde a la esencia de su alma inmortal (4), y que por lo tanto la dependencia que respecto de la sensibilidad ostenta pro statu isto nuestro intelecto no es nada ajeno a las naturales tendencias de la psique ni de la voluntad. Para Duns Scoto, sencillamente istud non potest sustineri a theologo (5); y no puede ser sostenido porque es dato de fe que en la Patria transterrenal, el alma apartada del cuerpo, despojada de sus canales cognoscitivos sensibles, "veré" intuitivamente esencias en las que la existencia o la singularidad no habrán en absoluto de ir acompañadas por la materialidad, por el lastre físico de la cantidad que hace extensas las cosas del mundo creado: y si, como sostienen Aristóteles y Sto Tomás, el objeto natural y adecuado de nuestro entendimiento es el que actualmente le es proporcionado de facto, y no el que le corresponde de iure, según su potencia (6) real y a tenor de las expectativas fundadas que posee de, sin cambiar sustantivamente de esencia (7), trascender, se sigue de tal postura

que en la otra vida el alma del hombre habrá de ser por tanto ciega a los puros inteligibles que constituyen el patrimonio de conocimiento que le ha sido prometido por la Revelación.

Es pues inexcusable construir una teoría del alma, una teoría del conocimiento y una teoría de lo verdaderamente "natural" en el hombre que sea capaz a la vez de abarcar las condiciones actualmente vigentes en el visor y las condiciones supra-físicas a que está destinado su ser. Sin embargo, sería también para nuestro autor incompleto dibujar de ese modo las bases para un sistema del conocimiento intuitivo y suprasensorial sin a la vez fundamentar desde el punto de vista estrictamente objetivo tanto los caracteres esenciales que en el hombre permiten el acceso a ese nivel conceptual, cuanto, sobre todo, la naturaleza en sí misma considerada de esas entidades transfísicas que el hombre está destinado a contemplar. Efectivamente, la crítica de Scoto a la tesis que en su opinión apenas rebasa el tope de la fisicidad no se mueve exclusivamente en este plano hasta ahora comentado de lo cognoscitivo; antes bien, y en estricta consonancia con ello, alcanza así mismo al propio objeto de conocimiento y a su íntima entidad: y si desde el punto de vista intelectual se postula un conocimiento trans-sensorial, desde el objetivo se postulará a su vez que las esencias a las que ese conocimiento se orienta posean por su parte las condiciones de no-materiedad necesarias para que tal conocimiento "puro" sea posible.

A la noción tomista-aristotélica de la quidditas rei sensibilis como objeto adecuado del entendimiento corresponde así en realidad la reducción de toda esencia a esencia "meramente física"; es por ello que, en su teología, estos autores han abocado para Scoto no a "Dios",

sino, en el más literal de los sentidos del término, es un "Primer Motor"; es un Motor en el que, en opinión de Scotus, los caracteres físicos de su operación se traslucen a la postre en la fisicidad de su propio ser(8). En otros términos, a la ampliación que se pide del objeto adecuado del conocimiento con vistas a poder abarcar las condiciones intelectivas en que se desenvolverá el conocimiento mismo corresponde también para nuestro autor una modificación profunda, en sentido ampliador, de la noción aristotélica-tomista de esencia -o al menos de la versión reduccionista que de ella puede ser planteada. Y es así cómo, según es sabido, Scotus levantará frente a sus adversarios la noción de esencia pura, de esencia tomada en su absoluta neutralidad, como fundamento y límite común tanto de las esencias físicas existencialmente realizadas cuanto de las esencias "lógicas", de las esencias que han ingresado en el umbral de nuestro conocimiento intelectual.

La determinación de esta tesis escotista de esencia neutra, sin embargo, está todavía lejos en el proceso de nuestra exposición. Por el momento, nos interesa previamente aclarar en qué sentido también en el lenguaje escotista tiene cabida el vocabulario agitado por los filósofos de la pura fisicidad: hasta qué punto en sus escritos las nociones paradigmáticas de "sustancia", "accidente", "género", "materia"... etc son empleadas con la misma profundidad y rigor con que lo son en las obras de los autores que han ignorado la teoría de la pura esencialidad que propuso Avicena. En efecto, al final del capítulo anterior dejamos constancia del criterio general de interpretación del sistema de Scotus que supone el que no se detecte en su posición una prevalencia exclusiva del esquema que entonces denominamos del fundamento transfinito, ni por tanto solamente una negación de la hipótesis participacionista que

propugna la teoría analógica de Sto Tomás. Antes bien, hay en nuestro autor un decidido interés por deslindar los campos propios de actuación de una y otra postura, por dar a cada uno lo suyo y no mezclar las competencias respectivas.

En este nivel de nuestra exposición, esa flexibilidad en el pensamiento de Duns Scoto viene a traducirse en la idea de que, en rigor, la consideración fisicista de las cosas, suena como va a la tesis del fundamento que se distribuye "según división", a la tesis en definitiva de la participación distributiva, de la participación analógica que ignore la identidad y sólo postula la diferencia de la mera "similitud", esa consideración, decimos, tiene para Scoto un puesto importante en la teoría, cuando esa teoría se refiere exclusivamente a las entidades existenciales creadas, y no pretende erigirse en la única posible y total. Cuando afrontemos con detalle la ya aludida noción escolástica (verdadero eje de su filosofía, y centro neurálgico del presente trabajo) de esencia pura, de "formalidad", veremos en efecto que si la analogía tiene su reino en el campo de las esencias físicas, de las esencias materiales puestas en la existencia por la causa, la univocidad identificente tan sólo puede por lo mismo regir con su criterio el campo de las esencias puras, de las esencias definidas por la neutralidad. En otros términos, el "fisicalismo" aristotélico-tomista yerra para Scoto cuando pretende autoerigirse en doctrina que se basta para cubrir todo el ámbito de la realidad; pero tanto ella como su criterio propio, la participación distributiva, la radical diferenciabilidad de los entes, son atendibles y ciertos por lo que a lo creado y existente en el mundo sublunar respecta. Y es por ello que antes de aproximarnos a la versión esencialista que Scoto haya de dar del mundo sobre y tras el esquema



que lo aprehende como mera entidad física, conviene que nos detengamos brevemente en la faceta que también el sistema abierto de Duns Scoto presenta de atención a los aspectos puramente materiales de la entidad, tal como dicha faceta se condensa en el empleo que nuestro autor haga del lenguaje tradicional directamente orientado a este propósito.

Es efectivamente cierto que la filosofía del Sutil, tanto como la de cualquier discípulo del Estagirita, es decididamente una filosofía de la materia y de la forma, de la sustancia y del accidente, del género y de la especie y de las categorías todas de cualidad, relación, hábito, tiempo... que el mundo existencial concreto quiere proporcionar. Y en este punto de su especulación, salvo leves, pero significativas divergencias que esmaltan sus consideraciones, Duns Scoto apenas se aparta de la enseñanza aristotélica, tal como podremos comprobar a continuación.

Así, la concepción que de la sustancia tiene nuestro autor es en la huella aristotélica, la de una de las diez categorías que dividen el ser transcendental (9), precisamente la fundamental, que en tal supuesto viene a ser considerada algo naturaliter prior a todo accidente que en ella se opone e inhiera (10); prioridad de la sustancia que, tal como asimismo escribiera Aristóteles, ostente una dimensión triple: según la definición, según el conocimiento y según el tiempo o la duración (11). Ahora bien, ¿a qué es debida esa triple prioridad de la sustancia? Tal primacía surge indudablemente de la "separabilidad" que la sustancia posee respecto de sus accidentes, en tanto que la inversa no es cierta en absoluto (12), así como de la presencia que la sustancia tiene en la definición de todo accidente, en tanto que -nuevamente- la inversa tampoco es en este aspecto cierta respecto de toda otra enti-

dad (13), sea mediata o inmediata esta necesaria edición de la sustancia a efectos de definición (14). Y por lo mismo, aunque la sustancia tal como se entiende pro statu isto y en relación a las cosas físicas, a los entes creados, es en su limitación una noción inexplicable al caso de Dios, si queremos entender sin embargo por qué S. J. Damasceno atribuye a Dios la idea de "principio de infinita sustancia" la raíz de la explicación habrá de encontrarse para Scoto en este aspecto que la sustancia posee de prius ontológico, que por extensión es aplicable a la divinidad concebida como el primer ser (15).

Es por ello que, en otros lugares de su obra, Scoto insistirá en que el "modo" de la sustancia es siempre per se esse; es decir, un no estar naturalmente inclinado a otro. (16) En otros términos, lo propio de la sustancia no es tanto el no-insistir en otro, o el no-poder insistir en otro, cuanto ser aquel substractum al que por naturaleza conviene no insistir, no ser-en-otro, (17) aquel género supremo (18) que, en la limitación física actual que lo hace, como dijimos, estrictamente inexplicable al caso de Dios (19), se define como aquella entidad que es capaz de accidentes (20), aquella natura que aunque pueda también tener imperfectamente modalidad de accidente (21), sin embargo es siempre en principio lo que "sub-stat", lo que se oculta bajo aquéllos (22).

¿Y no advertimos con anterioridad también que la prioridad de la sustancia se extendía a la cognición? En este punto conviene distinguir, tal como hubo de hacer gran parte de la especulación medieval, entre la prioridad de iure y la prioridad de facto de los objetos de conocimiento: así, Scoto sostendrá que, siendo la sustancia perfectísimo quid, es "según la perfección" lo que en rigor debiera ser prime-

ramente conocido; y que es un lastre de nuestra actual dependencia respecto de la sensibilidad el hecho de que en realidad sean los accidentes los que en la génesis de nuestros conceptos ingresen primero en el umbral de la sensibilidad (23). Y es por ello que un intelecto desligado de sus sentidos conocería antes la sustancia que cualquier modo suyo (24), dado que, insistimos, la sustancia es siempre "más ser" que el accidente (25) y simpliciter más perfecta que él (26), aunque se trate de una comparación entre la más ínfima sustancia y el más perfecto de los accidentes (27), -y aunque, asimismo, la propia sustancia se perfecciones en cierto modo con la adición del accidente que en ella inhiere, y el todo que ambos componen sea siempre más perfecto que la sola presencia de la sustancialidad (28).

En definitiva, la triple prioridad de la sustancia se fundamentará por fin en el hecho de que, en ella, todos los accidentes se encuentren virtualmente contenidos (29), y por lo tanto la sustancia ha de concebirse como aquella entidad susceptible de soportar y fundar a los contrarios que posiblemente recibe en la mutación (30). Y aunque siempre estas características sean más perfectamente realizadas por la que desde Aristóteles se denomina "sustancia primera" que por la "segunda" (31), sin embargo es cierto que pro statu isto ninguna sustancia sea como tal bajo el ámbito de nuestra limitada capacidad de conocer, y que debemos contentarnos con abstraer, a partir de los accidentes que le pertenecen y a los que sí accedemos, un concepto universal de la sustancia que no podrá ir nunca más allá del que proporcione el comúnísimo y neutro de "ser" (32), concepto que en ningún caso podrá sustituir el conocimiento de la sustancia "según propia razón" (33). Tal parece ser, en resumen, la enseñanza que Scoto puede facilitar a propósito

del concepto aristotélico de sustancia.

En la sistemática habitual, la noción de sustancia conlleva como correlato la idea de "accidente". Para Scotus, del accidente hablan tanto el lógico como el metafísico, pero el sentido en que uno y otro lo hacen es en cualquier caso diferente: para el lógico, algo es per accidens cuando no se encuentra en el sujeto la razón del predicado, y per se cuando sí. Por contra el metafísico habla de tal cuando la composición que dos cosas formen no es un unum per se (34), y por lo tanto es para él una res primae intentionis el accidente, que, para el lógico, es sólo una intentio secunda (35). Ahora bien, en todo caso con la palabra accidente se nombra objetivamente aquello que no es subiectum primum, es decir, todo aquello que no es sustancia, que no es subsistente y su-puesto e in-dependiente (36); y ello, desde un punto de vista esencial: porque, del mismo modo que vimos podía una sustancia ser extrínsecamente accidental en relación con otra, puede también un accidente ser próximo e inmediato sujeto de accidentes, como la superficie lo es respecto de sus "pasiones" (37); así como también puede un accidente separado gozar de la independencia que tiene un ente sustancial (38).

Pese a ello, desde su propia consideración el accidente es en efecto aquella natura a la que conviene (o no-repugna) in-sistir en otra (39), y por lo mismo nuestro autor puede concluir que, hablando según el significado per se del término, sería contradictorio que el accidente no estuviese en un subiectum compartiendo con él el carácter potencial o actual que éste tuviese (40); y que, hablando por contra de la respectividad que se menciona directamente por tal significado, la conclusión es la misma, con la diferencia de que en tal caso lo que sería contradictorio es que tal relación objetiva no se fundamentase ac -

tualiter en un sujeto determinado y actual (41).

De todo ello se desprende que, tal como Boecio hubo de expresar en su obra, los accidentes introducen en sus sujetos una diferencia, diferencia que no pudiendo ser la específica habrá lógicamente de ser la numeral -si bien, dejando un hueco teórico a su propia teoría de la haecceitas, subrayaré Scoto que no sólo los accidentes constituyen en exclusiva esa diferencia individual (42) aunque, a nivel cognoscitivo, sean ellos quienes nos la hacen pro statu isto conocer(43).

Sin embargo, tomados en sí mismos los accidentes no son en modo alguno para Scoto sólo estos entes inferiores y esencialmente relativos a la sustancia que hasta ahora hemos hecho objeto de consideración. Partiendo en efecto de la premisa de que, en rigor, los accidentes no pertenecen a la esencia propia del sujeto en que se hallan (44), nuestro autor concluye que, en sí, un accidente es siempre un quid absoluto (45), un quid al que la inherencia, siéndole necesaria desde un punto de vista aptitudinal o potencial, no lo es en cambio desde el actual (46), y para el que en consecuencia el "término" al que se refiere, la sustancia o el sujeto, no representa en esencia nada fundamental (47); la dependencia por tanto que frente a la sustancia presenta todo accidente debe ser buscada en el juego extrínseco de las causas (48), pero es un hecho capital que, ante todo, accidens autem secundum se est ens per se (49). Así comienza a preludiarse la traducción que Scoto habrá de realizar del lenguaje fisicalista que comentamos a los puros términos esencialistas de "forma", de "absoluto", de "ens".

En este breve recorrido analítico que del bagaje fisicalis-

ta presente en Scoto como en cualquiera de sus coetáneos estamos realizando, adquiere ahora rango de perentoriedad el estudio de las básicas nociones de "materia" y "forma sustancial". Tal vez ninguna como ellas, en efecto, representará tanto la innegable huella del pensamiento aristotélico en la vertiente exclusivamente "existencialista" de nuestro autor, así como la especial connotación que incluso las mismas habrán de adquirir en este plano de la especulación escolástica, preludiando así la radical innovación que definitivamente adoptará el Sutil en su filosofía esencial. Concretando estos extremos, nos referiremos a la especial consideración que la noción de "materia" reviste en los escritos de nuestro autor.

Tal como tuvimos ocasión de comprobar en el inicio de nuestro trabajo, la crítica actual ha desechado como exclusivamente fundada en el apócrifo escolástico De Rerum Principio (hoy atribuido a Vital de Four) aquella escisión de la materia en "primo prime", "primo secunda" y "primo tertia", clasificación que durante largo tiempo desvirtuaba el genuino sentido que la materia escolástica debe adoptar para el intérprete. Aún así, es una tesis escolástica suficientemente original la atribución que en sus obras explícitamente se encuentra de "entidad" a la materia, y una entidad no meramente potencial, sino propia y verdaderamente actual.

¿Qué es, en efecto, la materia para Scoto? Hablando propiamente, el substrato de la forma (50). Hablando en términos aristotélicos, lo que posee una quidditas contracta (51), aunque, en este punto, el lenguaje del Estagirita adolece para Scoto de una profunda equivocidad: a veces, en efecto, Aristóteles menciona la materia como aquello que, en el compuesto, es parte de la quidditas como principio po-

tencial de aquello en lo que esté, y que por ende no ha de ser contrai-  
da por nada extrínseco a su ser, sino en sí y por sí; a veces, se re-  
fiere a una contracción de la materia por la individualidad, y en tal  
caso la materia no es parte, al parecer, de la quidditas, del quod quid  
est, sino de la sustancia individuada, constituyendo por su parte la  
forma entonces el universal abstracto; a veces, se subsume en el con-  
cepto de accidente, y a veces se considera que es el accidente mismo  
quien la concreta... (52) (así como, en general, es noción reiterada  
por el Filósofo la de que la materia es qua res potest esse et non e-  
esse, en cuanto aquello que es capaz tanto de una como de otra forma  
sustancial.) (53). Y así distinguiré Scoto en la huella del Filósofo  
una materia "universal" y otra "particular"; una "per se", que no in-  
cluye nada fuera de la propia razón de materia, siendo como es parte  
de la sustancia, y otra "per accidens", que en cambio incluye alguna  
condición accidental, y ello tanto en un sentido necesario como en un  
sentido contingente de tal accidentalidad (54).

Ahora bien, tanto en unos supuestos como en otros, la mate-  
ria corresponde siempre al grado ínfimo en la jerarquía de la sustan-  
cia, reservándose a los Angeles el extremo opuesto de esa misma serie  
que por el momento es total, pero que en cualquier instante Dios po-  
dría aumentar con la creación de un ente todavía inferior.<sup>(55)</sup> Y por lo  
mismo, la materia será cognoscible no directamente y en sí (56), sino  
a través del cambio y la transmutación (57) -posibilidad que sí es le-  
gítima dado que el Filósofo habla de la materia no sólo como sujeto  
de la generación, sino de la alteración esimismo (58).

Sin embargo, esta afirmación que acabamos de hacer de que la

materia no es cognoscible en sí debe ser ratificada, según lo que constituye una aplicación más de los principios que rigen el sistema de la mente de nuestro autor: en efecto, incognoscible como es para nosotros en el actual estado de nuestra psique, la materia es sin embargo de pleno derecho cognoscible, puesto que, insistimos, toda materia es "ente", en el más amplio sentido del término, y por lo mismo posee su idea propia en la mente de Dios, que hubo de conocerla previamente para crearla como de hecho la creó (59); aún más, esta tesis es la misma que el Filósofo pretendía sostener según Scoto, puesto que en los textos en los que niega la aprehensibilidad de la materia se refería únicamente a la cognoscibilidad "científica" en sentido estricto, de lo que evidentemente está por principio excluido lo que para él es un principio de contingencia (60)

Todavía nuevas determinaciones de la materia pueden añadirse a las citadas: ingénita e incorruptible, aunque "producida" por Dios (61), numéricamente diversa según la diversidad numérica de los entes en que se halle (62), la materia es "ens", un aliquid (62') que, en su potencialidad (63), juega el papel de principio, y causa, y subiectum de la generación (64), y que por tanto ha de ser tomada como potencialidad en acto (65), genuino ser; ¿de qué modo, en otro caso, podrías hacer figura de principio de los entes una pura nada? (66); la materia es un verdadero ser, radicalmente distinto de la entidad de la forma con la cual entra a componer (67), que aún siendo potencia -y por tanto incapaz de constituir principio de distinción (68)- esté fuera de su causa propia (69), y que en tal sentido del término puede ser considerada un ente en acto (70), tal como es factible pensar sin más que concebir la materia en su separación (71).

Anterior a cualquier forma esencial y accidental (72) según



el origen (73) y la distinción real (74) que media entre las cosas que son primo diversa o radicalmente diferentes (75) que abocan por lo mismo a la constitución de un compuesto sustancial (76), fuera del intelecto, fuera de la causa (77), receptiva de formas y "creada" por Dios, la materia que según la potencialidad es ente ínfimo, según su ser propio es pues siempre, tal como vimos sucedía en el supuesto de los accidentes, entidad absoluta, ser en sí, esencia real.

Si la sustancia es como dijimos una noción que parece arrastrar consigo la determinación complementaria de los accidentes, en el esquema inevitablemente fisicista (pese a sus intentos de meta-fisicidad) que es para Scoto el aristotélico la materia semeja aludir de inmediato al concepto de forma sustancial. Y si alguna idea, en efecto, ha llegado a adquirir predominio en el "existencialismo" aristotélico-tomista es sin lugar a dudas ésta de forma que pasamos inmediatamente a comentar de la mano de nuestro autor.

Una definición primaria de forma sustancial puede venir facilitada indirectamente por medio de la función esencial que a la misma se atribuye; y esta función no es en verdad sino, sencillamente, la de dar el esse a las cosas; y, más en concreto, el esse simpliciter, en tanto que la forma accidental habrá por su parte de otorgar el esse secundum quid (78). Una forma material, en efecto, es toda aquella que naturalmente se inclina a ser el acto de la materia, y tal apreciación es válida tanto para la forma que ahora tratamos como para la forma accidental (79); es necesario, por tanto, establecer un criterio de distinción entre unas y otras, concretando a la par el carácter que posee la forma sustancial. Ahora bien, rechazando otros procedimientos que en filosofía han venido utilizándose para tal fin, Duns Scoto con-

cluirá que toda forma que siendo posterior es más perfecta que las anteriores que le preceden habrá de ser por fuerza sustancial, en tanto que si siendo posterior es más imperfecta, se tratará de una forma accidental (80).

Esta forma substancial, que se nos asegura es siempre "más ser" que el compuesto -aunque no según la perfección, sino según la principiación y la independencia (81)- es el agente que mediante su información habrá de hacer distinta a la materia, sin que la inversa pueda ser nunca cierta (82), y es asimismo el principio que comunicando a la materia su actualidad, su actus essendi y su operación (83), puede en otros términos constituir tanto un principio de acción de lo que Scoto denomina el género de acción, como un principio de acción del género cualidad (84).

Desde otro punto de vista, se nos añade que esa forma substancial es susceptible de ser "producida" con independencia del compuesto que informa (85) y anteriormente a su unión con él (86); y que en su informar al sujeto es quien "denomina" a éste, pues sería algo omni-no irrationabile que una forma esté en el sujeto y sin embargo el sujeto en cuestión no pueda ser considerado "tal" como por naturaleza le corresponde según dicha forma. (87) La forma, en efecto, es como señalamos el acto de la materia que por ella es actuada (88), y por lo mismo esa forma será siempre "anterior" tanto a la materia como al mismo compuesto sustancial (89), dotada como está de un esse que es simpli-citer nobilius que el que al compuesto pertenece (90). Y tales cualidades de la forma sustancial, en virtud de las cuales se separa radicalmente su concepto de las accidentales, están tan íntimamente enlazadas con el ser de la forma sustancial que inquirir por qué una for-

me es sustancial y otra accidental es como preguntar, según una imagen que ya hemos encontrado anteriormente y que es ciertamente cara a nuestro autor, por qué el calor calienta o por qué el alma constituye el hombre (91). Criterio que es igualmente aplicable a quien demanda-se por qué unas formas son activas y otras no (92).

Es por tanto, en resumen, la forma sustancial, no otra cosa que aquello por lo que (a quo) esencial y formalmente algo es lo que es (93), en cuyo concepto se incluye tanto la imperfección que supone ser parte del compuesto e in-formar algo, como la perfección que sigue a su propio ser o razón esencial, que es constituir aquello por lo que algo, insistimos, es lo que es (94). Ahora bien: tal y como hemos venido señalando en el caso del accidente y en el caso de la materia, y tal como de hecho ocurre también (y ahora lo consignamos) en el supuesto de la idea de sustancia (95), la forma sustancial no es en definitiva sino lo mismo que aquéllos: una netura (96), un ens, ens que, aunque en su unión con la materia lo sea sólo per accidens, según su propio esse lo es radicalmente per se. (97)

Por otra parte, oficiando de lógico como habría de hacerlo máximamente Scoto desde sus primeras obras (Super Universalia Porphyrii, Super Prædicamenta...), en el lenguaje de nuestro autor tienen asimismo cabida, y cabida de preferencia, nociones tan comunes a la literatura aristotélica y escolástica como son las de género, especie, diferencia... También a este respecto debemos comenzar haciendo constar que el empleo que de las mismas hace Scoto apenas se apartará del canon habitual establecido por Aristóteles y sus continuadores, y así hallaremos en los escritos del Sutil la explícita aceptación de la definición que del "género" diere Porfirio (quod de pluribus dif-

ferentibus specie in eo quod quid est praedicatur) y a renglón seguido la explicación justificativa de la misma (98), así como una admisión de la noción de "género generalísimo", concebido como aquel que no tiene género supraordinado en la jerarquía conceptual, tenga muchas o pocas especies bajo sí (99); y es por ello que Scoto se limitará a recoger y comentar sin críticas la tradicional división en diez de tales géneros supremos (100).

Predicado unívocamente e in quid(101) de sus especies(102) pero no de sus diferencias(103), señalando una parte de la esencia en tanto que la especie apuntará al total(104), dueño siempre en cuanto género "físico" de alguna especie que realice la riqueza del género con más perfección que las otras(105)-especies que el género posee siempre, desde una cierta consideración, exacto (106)-un género no es nunca más que una realitas(107), dado que los conceptos de género y de diferencia se distinguen entre sí no como modos perfectos e imperfectos de una sola realidad, sino como alis re et alis re(108). Porque, efectivamente, y tal como en todos los supuestos anteriormente mencionados hemos venido a concluir, un género no es tampoco sino algo que, en la terminología escotista, viene a subsumirse bajo una determinada "realidad" (109): una res que será siempre potencial, desde un primario punto de vista, respecto de la res que por su parte supone la diferencia, la diferencia por la que el género descenderá a sus inferiores (110).

Nos queda por examinar el caso de la especie. Nuevamente aquí, la enseñanza de Porfirio facilitará a nuestro autor la definición de la figura: species est quae praedicatur de pluribus numero differentibus in eo quod quid est(111). O bien, quod sit de pluribus differenti-

bus numero praedicabilis (112). Se trate por consiguiente de la noción correlativa de la de género (113), dotada de relación tanto con aquél como con los individuos de los cuales se predica (114); individuos que en principio pueden ser ilimitados en su número (115). Ahora bien, es igualmente cierto que la tradición (temporeo excesivamente unívoco, bien es verdad) del Estagirita ha considerado desde antiguo que bajo el concepto de referencia se cobija por entonomasia lo que desde otro punto de vista se denomina la esencia, el quod quid erat esse: la forma o el universal, según otras versiones (116); de modo que, aunque lo mismo no puede decirse respecto de las Personas divinas, es noción común desde Porfirio que la especie se plurifica "según natura" en los individuos de los que se predica in quid (117); de lo cual viene en definitiva a deducirse que, del mismo modo que hubimos de señalar para el resto de los miembros de este breve catálogo del vocabulario fisicista de Duns Scoto, a la especie considerada en sí (secundum se) corresponde una vez más una "realidad", una realidad potencial correlativa de la realidad que también los individuos poseen (118).

Por todo ello, podemos deducir de nuestra somera investigación que el rechazo genérico que a la filosofía "existencial" y "fisicista" de Aristóteles hubo Scoto de hacer desde su perspectiva teológica no suponía en conjunto más que un reducir a sus justos límites la ambición omnicompreensiva de un pensamiento supuestamente absoluto, y que en rigor no tiene vigencia -aunque aquí la tenga plena- más que en relación con las entidades materiales creadas, colocadas en la existencia por la Causa eficaz. En relación a este ámbito especulativo, sin embargo, las nociones de sustancia y accidente, materia y forma, especie y género, son utilizadas por nuestro autor con arreglo a las pautas que

una tradición centenaria había proporcionado; aunque ya incluso en el seno de ellas, como pudimos observar en el caso específico de la idea de materia, comenzará a preludirse el segundo plano de la racionalización escotista, el plano verdaderamente meta-físico o acorde con la Revelación, en el cual las nociones antedichas van a experimentar una profunda transformación, una inflexión radical en el sentido de su ser y de su función sistemática. Si, en efecto, las nociones antecitadas señorean el campo de la fisicidad existencial, regido por la proporcionalidad analógica que instaura para el Sutil el principio de la diferencia, en el reino de la metafísica radical construido por Scotus (donde por contra vendrán a primar las ideas de univocidad-identidad y diferencia formal), los conceptos clave serán aquellos en los que unitariamente y sistemáticamente han venido a traducirse los que hemos comentado en relación con la fisicidad: y así, tal como hemos venido en cada caso señalando, sustancias y accidentes, materias y formas vendrán a ser simplemente considerados, desde el punto de vista trans-físico, esencial o formal, entia, entes; es decir, realitates, res, naturae. Enlazando con la tradición que le precede, sea cual fuere el grado, orden, nivel, modo o cualificación sensible de tales entia, esas naturae no serán para nuestro autor sino "esencias", quiddidades o bien, adoptando ya la que se diría es la terminología más específica del Sutil, formalidades. Y las relaciones entre tales formalidades o esencias van a desarrollarse con una peculiar dirección de sentido que no es en absoluto, insistimos, la que la analogía ha venido a solemnizar, sino las que la teoría del fundamento trans-finito proporciona a la mente que afronta la identidad en la diferencia. Es por ello que debemos ahora comprobar qué carácter tienen tales formalidades escotistas, en qué raíces filosóficas se inspiran y de dónde proviene su peculiaridad.

NOTAS

- (1) Pues, en efecto, no se puede ignorar por seguir fielmente la propia concepción de Scoto que en la obra de Sto Tomás hay explícitas alusiones a la noción aviceniana de "ser" (ens) concebido de modo comunísimo y transcendente a todas las categorías; así como también es posible encontrar en los textos del Angélico la idea de que tal ens es el objeto propio del entendimiento: Vid: F. COPLESTON: Historia de la Filosofía, Traducc. J.C. García Borrón, Barcelona, Ariel 1971-8, vol 2 p. 470: "Que Escoto sea justo o no en su interpretación de santo Tomás, es otra cuestión. A veces santo Tomás afirma explícitamente que el objeto propio del entendimiento es el ser". Vid Summa Theologica, I, 5, 2
- (2) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 nn 110-111-112 (ed Vat.t. III, pp. 69-70): "In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto. Triplex autem est potentia cognitiva: quaedam omnino separata a materia et in essendo, et in operando, ut intellectus separatus; alia coniuncta materiae et in essendo et in operando, ut potentia organica, quae perficit materiam in essendo et non operatur nisi mediante organo, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo; alia est coniuncta materiae in essendo solum, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster. Istis autem correspondent absolute obiecta proportionata: nam potentiae omnino separatae, scilicet primae potentiae, correspondere debet quidditas omnino separata a materia; secundae, singulae omnino materiae; igitur tertiae correspondet quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscibilis non est ut in materia singulari".
- (3) Sobre la relación que media entre los "estados" de que el alma es susceptible y la perfección que en cada caso le corresponde, vid: Quodl. s. XIV, n. 2 (ed B. A.C. pp. 495-6): "Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive reitutae, habeat eandem perfectionem naturalem, intelligendo

de illa quam ex necessitate naturae requirit, tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit, in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriae, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturae".

- (4) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, p. 70, note 1: "Saint Thomas avait soutenu (Sum. Theol. I, 89, 1 Resp.) qu'il est aussi naturel à l'âme de connaître en usant du phantasme que ce l'est pour elle d'être unie à son corps: "...L'intuition de l'intelligible est naturelle à l'ange, non à l'homme. Pour Duns Scot, c'est le contraire qui est vrai".
- (5) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 113 (ed Vet t. III p. 70)
- (6) Quodl. q. XIV, n. 12 (ed. B. A. C. pp. 512-3): "Dico igitur quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis -vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili-; est tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non aliquid specialius obiecto intellectus angelici..."(s. nuestro). Y antes: (Id. n. 11): "Dico, quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi: uno modo, ad quod potentia inclinatur; alio modo, ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet, ex concursu causarum naturalium."
- (7) E. GILSON: Op. cit. p. 65: "Ce qui est une suite du péché originel c'est que, désormais, l'homme ne puisse plus connaître sans recourir à son corps; il est donc condamné, par sa faute, à ne plus user que de la connaissance abstraite, dont son intellect est capable par un décret de la volonté divine. Notons pourtant que, tout en subissant cette limitation, son intellect n'a pas changé de nature". P. 72: "...si la métaphysique tomiste est celle d'un intellect dont le péché originel n'a altéré ni la nature ni le fonctionnement, la métaphysique scotiste est celle d'un intellect dont le péché originel a profondément altéré le fonctionnement, mais dont la nature primitive, toujours intacte..."



- (8) E. GILSON: *Op. cit.* p. 158: "En refusant de fonder sa preuve sur le fait physique du mouvement, et en la fondant sur la causalité dans l'ordre de l'ens, il s'est mis en route vers un Premier qui, s'il est infini, le sera autrement que dans l'ordre cosmologique de la motricité. (...) Assurément, Duns Scot voit bien que Thomas d'Aquin conclut en métaphysicien, mais, justement, pourquoi commence-t-il en physicien puisque, de toute manière, il lui faut être plus métaphysicien pour conclure à un premier moteur que physicien pour prouver que c'est un premier moteur? C'est pourquoi, s'installant d'emblée dans l'être commun, Duns Scot a directement atteint un Premier dont la connaissance embrasse la totalité des intelligibles et dont la volonté peut librement les aimer tous". (s. original)
- (9) *Op. Ox.* II d. 3 pars 1 q. 4 (ed Vat t. VII, pp. 429-430), n. 82: "Ex secunda via arguo sic: substantia est prior naturaliter omni accidente, secundum Philosophum VII Metaphysicae. Et est intentio sua de substantia, quod est unum illorum quae dividunt ens..."
- (10) *Op. Ox.* II d. 3 pars 1 q. 4 n. 87 (ed Vat. t. VII p. 432): "Praeterea, eo modo substantia est prior naturaliter omni accidente, quo est subiectum omni accidenti. In quantum enim subiectum, probatur esse prius definitione omni accidente, quia sic ponitur in ordine definitionis 'cuiuslibet' per additamentum".
- (11) *Op. Ox.* II d. 1 q. 4-5, n. 257 (ed Vat. t. VII, pp. 126-7): "Substantia est tripliciter prior accidente (secundum Philosophum VII Met.) scilicet cognitione, definitione et tempore".
- (12) *Op. Ox.* IV d. 3 q. 1 n. 1: "Probat, quod substantia est primum omnium entium tempore tali ratione: Illud quod est separabile ad aliud, et non e converso, est prius eo secundum tempus: sed substantia est huiusmodi respectu omnium aliorum entium; ergo substantia est primum omnium entium secundum tempus". - QQ. Met. VII, q. 2 n. 6: "Videndum est quid est esse prius tempore (...) Tunc dicitur prius tempore esse quod potest separatim esse sine alio, et illud non sine ipso, quia sic dicit Philosophus in littera. Illo modo omnis substantia est prior omni accidente uno modo... Dico, quod substantia respectu accidentium separabilium est prior utroque modo; comparata respectu passionis est separabilis et prior uno modo, quia non de-

pendet; sed non inquantum cause, quia habet necessariam causam huiusmodi in se essentiam suam; ideo non est separabilis illo modo, scilicet, inquantum est cause accidentis".

- (13) Op. Ox. IV d. 3 q. 1 n. 1: "...Deinde probet, quod substantia est primum omnium entium definitione: Illud quod ponitur in definitione alterius, et non e converso, est prius illo definitione: sed substantia est huiusmodi respectu omnium aliorum entium; ergo substantia est primum omnium entium definitione. Nihil habet definitionem primo nisi substantia, quae non definitur per aliquod additum, neque sicut correlativum additur in definitione accidentis; talis enim habent definitionem, sed non primo. Patet VII Met." - Op. Ox. IV d. 12 q. 2 n. 16: "Ideo in definitione omnium accidentium ponitur substantia, quia nullius potest haberi conceptus perfectus qui tens intellectum sine additione substantiae". Op. Ox. IV d. 10 q. 2 n. 12: "Omnis enim substantia est simpliciter perfectior omni accidente". - Super Univ. Porph. q. 15 n. 6: "Potest dici, quod 'substantia praecedat omne accidens definitione', verum est de accidentibus quae habent suum esse a subiecto; quia non propter aliud aliud definitur per substantiam, nisi quia est per illam; sic enim est alicuius rei quod quid est et definitio sicut illud est ens". Cfr: Quodl. q. 13 n. 6.

- (14) Op. Ox. IV d. 12 q. 2 n. 16: "Sed non propter hoc substantia est immediatum additum in definitione cuiuscumque accidentis, imo in definitione alicuius est immediatum tamquam proximum receptivum; in definitione vero alterius est additum ut mediatum receptivum mediate terminans eius dependentiam, et immediate dependentiam alicuius alterius, ad quod illud dependet".

- (15) Quodl. q. 5 n. 4 (ed B. A. C. p. 171): "Et istud corollarium confirmetur per Damascenum, cap 7, ubi ipse vult quod essentia dicitur pelagus substantiae infinitum et interminatum". Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 128 (ed Vat. t. IV p. 217): "Ad Damascenum respondeo. Licet multis verbis dicat, in diversis locis, quae videntur dicere Deum esse in genere, unum tamen verbum... solvit omnia. Ibi enim dicit: 'Substantia, quae continet super-substantialiter incretam deitatem, cognoscibiliter autem et contentive omnem creaturam, genus generalissimum est' (...) (n.134, p. 220): "...dico quod si substantiam contrahas cum creata et increta, non accipitur ibi

substantiae ut est conceptus generis generalissimi (increata enim repugnat substantiae hoc modo, quia substantia hoc modo includit limitationem), sed accipitur substantia ibi pro 'ente in se' et non 'ente in alio', cuius conceptus prior est et communior conceptu substantiae ut est genus. -sicut patuit per Avicennam..."

- (16) Op. Ox. III d. 1 q. 1 n. 5: "Modus enim substantiae est per se esse naturaliter, hoc est, in essendo non inclinari naturali aptitudine ad aliud".
- (17) Quodl. q. 3 n. 19: (ed B. A. C.p. 117) "Non inherere et non posse inherere, est ratio substantiae (lêsse: nec est ratio substantiae: vid: M. FERNANDEZ GARCIA: Lexicon Scholasticum philosophicum-theologicum G. Olms Hildesheim-N.York 1910, voz "Substantia" y ss.) ut substantia est genus, nec inherere est ratio accidentis, vel alicuius generis accidentis, quia inherere est dare esse, vel actum secundum quid alicui priori simpliciter enti: sed substantia est illud substractum cui convenit non inherere, vel cui repugnat inherere: et accidens, vel qualitas vel quantitas, est naturae cui convenit inherere".
- (18) Op. Ox. I d. 8 pers 1 q. 3 n. 116 (ed Vat t. IV, pp. 207-8): "Substantia etiam, quae modo est genus generalissimum..." - Super Predic. q. 15 n. 4: "Cum dicitur, 'substantia est primum ens', dico, quod hoc est verum, comparando generalissimum substantiae ad alia genera, id est, entium per se in genere est substantia primum ens".
- (19) Op. Ox. I d. 8 pers 1 q. 3 n. 97 (ed Vat t. IV pp. 198-9): "...probo per Augustinum VII 'De Trinitate' cap. 8: 'Manifestum est Deum abusive dici substantiam'. - Ratio sua est ibi, quia substantia dicitur eo quod substat accidentibus; absurdum est autem dicere quod Deus substat alicui accidenti; ergo etc. Haec ratio sic tenet: non intelligit quod ratio substantiae sit 'substare accidentibus ut substantia est genus', quia praemisit ibi quod 'absurdum est ut substantia relative dicatur'. Sed substantia, ut est genus, est limitata, sicut statim post probabitur; omnis autem substantia limitata capax est accidentis; ergo substantia quaecumque quae est in genere, potest substare alicui accidenti, - Deus non, ergo etc".

- (20) Op. Ox. IV d. 12 q. 2 n. 12: "In substantia, ut est primum entium, est duplex ordo prioritatis: unus in substendo aliis, quod includit recipere alie et perfici ab eis..." Vid textu en nota 19
- (21) Quodl. q. 19 n. 23 (ed. B.A.C. p.698): "Videtur tamen quod substantia potest habere modum accidentis, licet non perfecte, scilicet, dependendo et inherendo subiecto, tamen modum aliqueliter similiter, scilicet, in dependendo actualiter ad suppositum alienum".
- (22) Op. Ox. I d. 22 q. un. n. 7 (ed. Vat. t. V, p. 344): "Nam concipiuntur ab aliquo multa accidentia, concurrentia in eodem, puta talis quantitas et talis qualitas, -et probatur neutrum illorum esse alterum, quia utrumque illorum manet sine altero; probatur etiam utrumque illorum aliquid aliud esse subiectum commune, quia utrumque illorum potest destrui altero non destructo: ergo aliquid concluditur esse subiectum utrique, ut qualitati et quantitati, -illud autem quod subest..."
- (23) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 139 (ed. Vat. t. III p. 87): "Si enim substantia non inmutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui; sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum poterimus habere de illis nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis". Vid nota sig.
- (24) QQ. Met. VII q. 3 n. 2: "Ad questionem, 'utrum substantia sit primum ens cognitione', quod sic: quia de omnibus quae habent quod quid simpliciter perfectissima est cognitio eorum quando cognoscitur quid sunt, sicut habent quid: sed substantiae est perfectissime quid; ideo de substantia perfectissime cognoscitur. Tamen intelligendum est, quod quaedam sunt priora generatione et quaedam perfectione. Quae generatione sunt priora imperfectiora sunt: e converso de alio. Tunc substantia est primum omnium cognitione, quia perfectissimum; accidentia prima generatione; ideo etc..." Op. Ox. IV d. 10 q. 8 n. 7: "Substantia autem est prior, sicut in entitate, sic in cognoscibilitate, quocumque modo accidentali ipsius substantiae; ergo intellectus non alligatus sensibilibus in intelligendo prius intelligit ipsam substantiam quam quemcumque modum

eius". Super Predic. q. 4 n. 12: "Ut dicit Aristoteles in principio VII Met. text. com. 4, 'substantia est primum omnium entium cognitione'; quod non intelligitur de prioritatem temporis, sed naturae, scilicet, quod cognitio eius est perfectissima".

(25) Op. Ox. IV d. 49 q. 2 n. 9: "Substantia est magis ens quocumque accidente".

(26) Op. Ox. IV d. 10 q. 8 n. 9: "Omnis substantia est simpliciter perfectior omni accidente, VII Met.".-Cfr: Quodl. q. XIII, n. 6.

(27) Op. Ox. III d. 13 q. 4 n. 13: "Supra totum genus qualitatum nobilissimarum potest poni infima substantia, quia totum genus substantiae excedit totum genus qualitatis.-Nec est inconveniens, quod minima substantia in perfectione naturali excedat accidens quodcumque..."

(28) Quodl. q. XV, n. 24 (ed B. A. C. p. 577): "Licet substantia sit simpliciter perfectior accidente, tamen aliquo modo perficitur recipiendo accidens, et totum illud, scilicet, substantia quaelis, perfectior est quam substantia sola".

(29) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3, n. 116 (ed Vet t. IV, p. 208): "Substantia etiam...ut accipitur pro omnibus speciebus inferioribus continet virtualiter omnia accidentia..."

(30) Super Predic. q. 15 n. 6: "Substantia cum sit una et eadem numero est susceptiva contrariorum, secundum sui mutationem; haec est propria substantiae, et convertitur cum substantia; quia nulla substantia, ex ratione substantiae, prohibetur suscipere contraria; licet aliqua ex sua propria forma determinetur ad unum contrarium. Similiter est intelligendum substantia suscipit contraria, non sibi, sed aliis quae sunt inter se contraria".

(31) Op. Ox. I d. 26 q. un. n. 60 (ed Vet t. VI, p. 24): "Primo quidem, quia prima substantia est maxime substantia, secundum Philosophum in Praedicamentis, -et hoc non est imperfectionis; ergo videtur quod hoc modo posset poni prima substantia in divinis, videlicet

persona, cui maxime competat subsistere, hoc est, 'per se esse'".

- (32) Op. Ox. I d. 3 pers 1 q. 3 n. 145 (ed Vet. t. III p. 90): "Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, -et illud non est nisi conceptus entis". Vid en el mismo sentido: Id. nn 128-129; 137; 139-140; 185 (pp. 80-81; 85-86; 86-88; 112 del t. cit.)
- (33) Op. Ox. Prol. pers 1 q. un. n. 31 (ed Vet t. I p. 18): "Et ex hoc patet ad illud quod additur contra probationem minoris, quod illa propositio non est falsa, 'non cognoscitur a nobis finis proprius substantiae nisi per actum eius manifestum'; non enim accipit propositio quod non posset aliter finis cognosci. Bene enim verum est quod si substantia cognosceretur sub propria ratione, ex ipse sic cognita posset eius per se causa cognosci. Sed non sic cognoscitur a nobis nunc aliqua substantia, et ideo nunc nullum finem possumus concludere proprium substantiae nisi per actum evidentem de illa substantia ut nota in universali et confuse".
- (34) Rep. Par. III d. 7 q. 1 n. 7: "Sicut apud Metaphysicum et apud Logicum aliter accipitur accidens, sic ens per accidens apud Metaphysicum dicitur quando ex duobus non fit per se unum. Sed logicus dicit aliquid per accidens quando in subiecto non est ratio praedicata, et per se quando in subiecto est ratio praedicata. Unde apud Metaphysicum rationale et animal, ex quo faciunt unum per se, non dicuntur per accidens unum, quia non faciunt unum per accidens apud Metaphysicum; tamen apud Logicum dicitur ista per accidens, 'rationale est animal', ac si nullum unum per se faceret, quia unum non includit per se rationem alterius". (Op. Ox. Ibid, n. 6)
- (35) Rep. Par. III d. 7 q. 1 n. 6: "Longe aliud est loqui de accidente apud Logicum et apud Metaphysicum; quia accidens apud Logicum est intentio secunda; sed accidens apud Metaphysicum est res primae intentionis". Et licet communiter intentio secundum non fundetur nisi in re primae intentionis, tamen non repugnat intentioni secundae posse fundari in alio quem in accidente metaphysico".

- (36) Super Univer. Porph. q. 6 n. 5: "Dico, quod 'accidens non est subiectum primum', quod est subsistens et suppositens ac ultimae terminans dependentiam eius, nam tale est sola substantia..."
- (37) Ibd.: "...potest tamen accidens esse proximum et immediatum subiectum accidentis; quia est ratio susceptiva, per quam aliud inest substantiae; ut superficies est subiectum respectu suae propriae passionis". - Op. Ox. IV d. 12 q. 2 n. 14: "Distinguo enim de subiecto prout accipitur pro ultimae terminante dependentiam alicuius actus per accidens, sive pro quocumque terminante illam dependentiam proxime, etsi non ultimae, hoc est, pro quocumque cui aliquis actus posset inesse per accidens tanquam forma eius, non faciens unum per se cum subiecto" (...) Ibd., n. 16: "Accidens potest esse subiectum accidentis secundo modo accipiendi subiectum, licet non primo modo". Vid: Rep. Per. IV d. 12 q. 2 n. 14.
- (38) Quodl. q. XIX, n. 23 (ed B.A.C. pp. 697-8): "Accidens potest habere modum substantiae, licet non perfecte, scilicet, quod sibi repugnet dependere ad subiectum, tamen aliquantulum similem, scilicet, in non dependendo actualiter, sicut apparet in accidente separato".
- (39) Quodl. q. III, n. 19 (ed B.A.C. p. 117): "Accidens, vel qualitas vel quantitas, est natura cui convenit inhaerere".
- (40) Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 6: "Notandum vero, quod hoc vocabulum accidens potest accipi pro per se significato eius, vel pro eo quod denominatur ab isto per se significato (ista distinctio est universalis in omnibus concretis). Ulterius accipiendi pro illo quod denominatur a significato iustius nominis 'accidens', potest accipi vel pro absoluto, vel pro respectivo sive respectu accidentali. Secundum hoc ergo habentur tria membra, scilicet: de accidente quantum ad per se rationem quam importat accidens: secundum de eo quod denominative dicitur accidens, et est absolutum: tertium membrum de eo quod denominative dicitur accidens, et est respectivum. Praeterea hoc praedicatum, 'esse in subiecto', vel 'non esse in subiecto', potest accipi secundum aptitudinem, vel secundum actualitatem. Sit ergo prima conclusio: quod loquendo de per se significato accidentis, contradictio est ipsum intelligere non esse in subiecto; et

hoc intelligendo uniformiter in subiecto et praedicato, scilicet, si in actu, actu; si aptitudine, aptitudine(...) Prima consequentis probatur: quia per se significatum huius nominis 'accidens' est quidem respectus ad illud cui accidit, et forte idem respectus quem importat haec dictio inherens ad illud cui inhaeret: et idem significatum est accidentis et accidentiae, ut ita loquar, et inherens et inherens; sicut ergo impossibile est accidentis esse, quin sit inherens, si actu, actu, si aptitudine, aptitudine, impossibile est aliquid esse accidens, loquendo de per se significato et primo huius nominis, quin sit inherens proportionaliter, hoc est, si actu, actu, si aptitudine, aptitudine".

- (41) Ibd: "Secunda conclusio: quod loquendo de eo quod denominatur a per se accidentis significato, et est per se respectus, contradictio est, quod sit sine subiecto, et hoc actu, ita, scilicet, quod non actu inherat subiecto, extendendo subiectum ad fundamentum, quod potest dici proximum subiectum respectus". Ibd n. 8: "Secunda conclusio probatur: quia respectus est essentialiter habitudo inter duo extrema; et ideo sicut tollere terminum ad quem est respectus est tollere vel destruere respectum, ita tollere illud cuius est respectus est tollere respectum et destruere rationem respectus. Non ergo quia accidens respectivum est accidens, ideo requirit subiectum vel fundamentum, sed quia respectus est respectus, i deo requirit cuius sit et ad quod sit, etiam in Divinis".

- (42) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 4 n. 122 (ed Vst t. VII, p. 453): "Ad primum principale, de Boethio, concedo quod varietas accidentium facit in substantia differentiam numeralem, eo modo quo forma dicitur facere differentiam, quia omnes distinctae formae faciunt sic aliquam differentiam in eis in quibus sunt; accidentiae autem non possunt facere differentiam specificam in substantia in qua sunt ..., itaque faciunt in substantiis differentiam, et hoc numeralem; sed non faciunt primam differentiam primam differentiam (sed alia est, prior, differentia numeralis), neque ipsae solae faciunt differentiam numeralem."

- (43) Op. Ox. IV d. 49 q. 16 n. 5: "Vel aliter auctoritas Boetii est sic intelligenda: quod facit diversitatem in numero, id est, ostendit nobis diversitatem numeralem, quia faciunt nobis innotescere".



(44) Rep. Par. I d. 1 q. 1 n. 5: "Per essentiam accipitur dupliciter: Uno modo ut opponitur ei quod est per accidens, sicut illud quod praedicatur de subiecto per essentiam subiecti convenit sibi per essentiam suam; sicut opposito modo per accidens convenit alicui, quod non praedicatur de ipso per essentiam ipsius; et sic hoc est per accidens, 'homo est albus'".

(45) Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 6: "Tertis conclusio: quod illud quod denominatur a per se significato accidentis, et est quid absolutum..."

(46) Ibd.: "...potest esse, et non inesse subiecto actualiter, sed necessario inest aptitudinaliter".

(47) Ibd., n. 9: "Tertis conclusio probatur: quis accidentis absolutum, unde absolutum, non requirit terminum, nec terminos, quis tunc non esset absolutum."

(48) Ibd.: "...si igitur requirit subiectum, oportet quod hoc sit propter aliam dependentiam ad ipsum essentialem: sed nullus est dependentia simpliciter necessariis elicuius absoluti ad aliquid quod non est de essentia eius, sed tantum causae extrinsecae, nisi ad causam extrinsecam simpliciter primae, scilicet, ad Deum. Subiectum autem non est de essentia accidentis..."

(49) Ibd.

(50) Rep. Par. IV d. 3 q. 3 n. 2: "Distinguo de materia, sicut primo distinguimus de forma. Materia uno modo accipitur proprie, prout est proprium susceptivum formae. Et sic aqua non est proprie materia baptismi, quis non recipit in se formam... quis verbe non sunt in aqua". (Op. Ox. IV, d. 3 q. 3)

(51) Entiéndase en este caso no tanto la "materia" propiamente dicha cuanto lo "material": "...apud Philosophum... 'materiale' apud eum vocatur quidlibet habens quidditatem contractam" (Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 5-6 n. 182 (ed Vat t. VII, p. 480))

(52) Op. Ox. III d. 22 n. 14: "Cum dicitur, quod materia est que res potest esse et non esse, dico, quod Philosophus in VII Metaph. cap. de Partibus Definitionis, loquitur vario modo de materia; et sequi vocatio nominum multoties decipit". Ibd., n. 15: "Materiam enim aliquando accipit ibi ut non contractam per aliquid adveniens sibi, sed solam, ut est principium potentiale eius cuius est; et sic accipiendo materiam, materia est pars quidditatis in compositis materialibus. Aliquando accipit materiam contractam per individualitatem; et sic est simul totius, ut distinguitur contra formam, ut forma accipitur pro universale abstracto; et hoc est accipere materiam ut est pars individui substantiae, non autem ut est pars ipsius quod quid est. Aliquando accipit materiam magis contracte, ut contrahitur per accidens, sicut materia syllabarum dicitur cera... Sumitur etiam aliter per accidens, et tamen necessario, sicut semicirculus est pars materialis circuli, quis non cedit in definitione circuli, nec est pars essentialis, sed integralis: tamen circulus semper habet semicirculum, et est materia propinquius se habens circulo quam aes, cum in aere fit rotunditas illa". Quodl. q. 2 n. 20: (ed B.A.C. pp. 70-71) "Sed considerando intentionem Aristotelis in diversis locis, diversimode materiam accipit. Materiam enim quandoque vocat principium receptivum faciens compositionem cum actu sive cum forma, quomodo dicit materiam et formam esse duo principia, I Physic. et multis aliis locis. Et per oppositum forma dicitur illud aliud principium, quod habet rationem actus, quod cum materia constituit compositum. Alio modo forma dicitur quidditas, secundum ipsum in multis locis. Et per oppositum materia dicitur quidquid habet rationem contrahentis vel determinantis ipsam quidditatem. Et hoc modo differentia individualis, quaecumque sit ipse, dicitur materia respectu quidditatis specificae. Dicitur ergo materia quandoque illud quod recipit formam informantem; quandoque illud quod contrahit vel determinat quidditatem indifferentem. Sed tale contrahens potest intelligi dupliciter: uno modo quasi intrinsecum inferiori vel determinato sub tali communi: alio modo quasi praesuppositum determinato (...) Contrahens tamen secundo modo potest reduci ad materiam primo modo, vel saltem includens quasi materiam".

(53) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 6 (ed García p. 500): "Dicit Philosophus in VII Met. quod materia est qua res potest esse et non esse, quis est capex alicuius formae quam non habet, quae opponitur illi sub qua est". Op. Ox. IV d. 43 q. 2 n. 21: "Vere est illa descriptio

materiae; non tamen intelligendo est ita, quod materia est que res tantum cuius ipsa est pars potest esse et non esse; sed res, sive cuius ipsa est pars, sive quae recipitur in ipsa; alioquin forma ignis non posset non esse, quia materia non est pars formae ignis".

- (54) QQ. Met. VII q. 16 n. 5: "Oportet distinguere de materia considerare in universali, et in particulari; et de materia per se, quae nullam conditionem includit extra rationem materiae, ut est pars substantiae; quae vera est substantiae; et de materia per accidens, quae aliquam conditionem accidentalem includit; et dico quomodocumque accidentalem, sive large, ut existentiam, sicut materia simul totius, sive proprie; et hoc vel ut necessarium, hoc est, sine qua non, ut semicirculi sunt materia circuli, sive praeter necessarium, ut litterae in cera sunt materiae accidentalis syllabae..."
- (55) Op. Ox. II d. 12 q. 2 n. 6: (ed García p. 517) "Loquitur autem de ordine entium in genere substantiae, et ibi est Angelus ens supremum, et materia ens infimum". Op. Ox. IV d. 12 q. 6 n. 10: "Ergo de facto nihil est inferius materiae prima, licet forte possibile sit aliquid inferius creari a Deo". QQ. Met. VII q. 5 n. 5: "Itaque si vis habere inter quodcumque aliquid et nihil unum medium, materia erit illud aliquid vel nihil infimum, quod est in substantia". Op. Ox. IV d. 1 q. 1 n. 29: "Nam materia, etsi aliquod ens sit, tamen ita infimum est, quod non est principium alicuius actionis productivae".
- (56) Op. Ox. III d. 22 n. 16: "Itaque cum dicitur ex Philosopho VII Met. cap. de part. def. 'materia est secundum se ignota' dico, quod quia materia non habet esse perfectum in effectu, nisi per formam dentem esse tale ultimum in effectu, ita forma facit cognoscere etiam materiam: utraque tamen sunt una causa integra cognoscendi perfecte compositum. Est igitur materia ignota, quia non est perfecta ratio cognoscendi illud cuius est, nec potissima. Et hoc pro tanto dicitur, quia forma est aliquo modo ratio cognoscendi materiam".
- (57) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 29 (ed García p. 502): "Praeterea, Augustinus probat ibi materiam esse notam per mutationem, quia oportet aliquid moveri, sicut dicit Philosophus; propter quod dicit Commentator quod transmutatio facit scire materiam".

- (58) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 19 (ed García p. 511): "Philosophus loquitur de materia non solum ut est subiectum in generatione, sed etiam in alteratione, et ut habet ordinem ad transmutationem."
- (59) Ibd: "Sed non sequitur, quod non sit alio modo scibile per se et secundum se. Sicut ignis ut transmutatur localiter, non potest cognosci nisi per comparisonem ad locum; potest tamen cognosci alio modo perfectiori, quam per comparisonem ad locum. Intentio autem Philosophi est ibi, quod quantumcumque materia vel subiectum cognoscatur et sit cognoscibile in se et per se, est tamen cognoscibilis in comparisonem ad formam. Dico igitur, quod materia secundum se in sua essentia est cognoscibilis, sed non a nobis. Primum patet, quia omnis entitas absoluta in se est cognoscibilis: materia est huiusmodi; ergo etc. Habet enim ideam in Deo, vel ex parte obiecti, vel secundum rationem ex parte essentiae, secundum aliam opinionem. (...) Non igitur sequitur: est cognoscibilis in analogia ad formam; igitur alio modo, vel in se vel secundum se, non est cognoscibilis". Cfr: Ibd q. 2 n. 7.
- (60) Op. Ox. III d. 22 n. 16: "Vel aliter dico quod Philosophus loquitur de cognitione scientifica, et de materia contracta per esse existentiae; et ita materia est ignota scientificae, et est causa contingentiae, et ideo non facit cognitionem scientificam eorum quorum est materia, sed causat contingentiam in eis; et non possunt sciri, sed eorum est tantum opinio".
- (61) Op. Ox. II d. 1 q. 3 n. 173 (ed Vat t. VII, p. 88): "Ad primum argumentum principale concedo quod materia est ingenita et incorruptibilis; non tamen ex hoc sequitur quod sit sempiterna, quia licet non habeat materiam unde fiat, est tamen ipsa producta tota, -quae productio non est generatio, quia generatio et corruptio sunt compositionum et non simplicium".
- (62) Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 18: "Materia esse diversam numero in quibusvis numero diversis" (fórmula de resumen)
- (62\*) Op. Ox. II d. 12 q. 2 n. 4 (ed García p. 515): "sed materia est terminus creationis, etiam secundum alios, et sic immediate creatur a

a Deo, ut probabo; ergo etc. Quis ex quo materia est aliquid primum in entibus...".-Op. Ox.IV d. 1 q. 1 n. 29: "Nam materia, etsi aliquod ens sit..."

- (63) Op. Ox.II d. 12 q. 1 n. 11 (ed García p. 504): "Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu, tanto magis est in potentia; et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu eorum; et ideo definitur per esse in potentia, secundum Aristotelem. Non enim habet actum distinguentem, vel dividendum, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil; quia nihil non est alicuius receptivum".
- (64) Rep. Par.II d. 12 q. 1 n. 12: "Queliter ergo materia est ens in potentia? Dico, quod materia est per se principium, ex I Physic. t. 52. Est etiam per se causa, ex II Physic. t. 7 et V Met. t. 28. Est etiam per se pars compositi, ex VII Met. t. 7. Et est per se subiectum generationis, ex V Physic. t. 17 menens idem in tota mutatione, ex I Physic. text. 7 et 8. Et est etiam terminus creationis, per Augustinum XII Confe. et etiam per Aristotelem I Physicor. t. 60. Est ingenua et incorruptibilis".
- (65) Op. Ox.II d. 12 q. 1 n. 11 (ed García p. 504): "Igitur sequitur, quod est aliquid, non in potentia obiectiva tantum; sed oportet tunc, quod sit in potentia subiectiva existens in actu, vel actus (non curo quomodo dicatur) secundum quod omne illud dicitur esse in actu vel actus, quod est extra causam suam".
- (66) Ibid: "Cum enim sit principium et causa entis, oportet necessario, quod sit aliquid ens; quia, cum principium et causatum dependeat a causa sua et a principio suo, si esset nihil, vel non ens, dependeret ens a nihilo, vel non ente, quod est impossibile".
- (67) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 16 (ed García p. 508): "Sequitur secundo videre, quomodo materia realiter distinguitur a forma.-Dico, quod

sunt omnino alterius rationis et primo diversa. Quod proba sic: Actus et potentia, quæ sunt principia entis, sunt primo diversa: materia et forma sunt huiusmodi; ergo. Si enim forma esset eiusdem rationis cum materia, non competeret sibi dare esse; et si materia esset eiusdem rationis cum forma, non competeret sibi recipere esse. Si etiam aliquid formæ includeretur in materia, forma quantum ad hoc non esset nata recipi, sed magis recipere, et sic forma non esset primum receptum, sed aliquid eius esset non receptum, sed receptivum. Eodem modo si aliquid materiæ esset inclusum in forma, ipsa non esset primo receptiva, sed recepta, quantum ad aliquid sui. Sic igitur sunt omnino alterius rationis et primo diverse inter se. Quomodo igitur ex quo sunt duo principia distincta et primo diversa, possunt constituere aliquid unum simpliciter? Dico, quod quanto aliquæ sunt magis distincta et diverse formaliter, tanto sunt magis disposita ad faciendum per se unum, quia in illa constitutione non requiritur similitudo in natura, sed proportio conveniens, quæ potest esse inter primo diversa".

- (68) Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 17: "Alio modo accipitur actus et potentia, prout actus dicitur illud quod actuatur et informat aliud; potentia vero illud quod actuatur et perficitur. Et sic accipitur actus et potentia VII met. text. 4 et l. VIII text. 15, ubi dicitur, quod actus separet et distinguit, et potentia est illud quod est distinguibile et actusibile. Et materia isto modo non est actus, sed potentia".
- (69) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 16 (ed García p. 508): "Dico igitur, quod mihi est contradictio, quod materia sit terminus creationis, et pars compositi, et quod non habeat aliquid esse, cum tamen sit aliqua essentia. Quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquid esse, quod sit essentia, est mihi contradictio".
- (70) Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 17: "Potentia prout distinguitur contra actum, et ut sunt differentie entis, est aliquid quod solum habet esse in virtute suæ causæ, quod potest exire in effectum; et hoc modo in omni re creata est actus et potentia. Isto modo non

est ens in potentia, quia habet verum esse extra causam suam; sed materia vere est actus, ut distinguitur contra potentiam."

- (71) Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 12: "Aequivocatio est de actu, quia uno modo actus est differentia entis opposita potentiae, prout dividitur omne ens, quod est scilicet in actu vel in potentia. Alio modo actus dicit habitudinem illam quam dicit forma ad informabile, et ad totum cuius est. Et eodem modo equivocatur de potentia; quia ut opponitur actui primo modo dicit ens diminutum, cui scilicet non repugnat esse extra causam suam; ens autem in actu oppositum isti potentiae est ens completum in suo esse extra causam suam, quodcumque sit illud. Alio modo potentia dicit principium receptivum actus secundo modo dicti, sicut materia dicitur potentia et forma actus. Ad propositum ergo: materia sine forma est in actu primo modo, et non in potentia. Quod probetur per Augustinum, Conf. Ecce verba sua: 'Materia ipse accepit a Deo hoc imperfectum esse, quod habet, scilicet in potentia'. Et necesse est, ipsum hoc ponere, quia materiam concedit a Deo creari; sed antequam cresceretur quod impossibile est creari; ergo post creationem fuit in potentia isto modo, quia tunc per creationem non esset aliqua entitas materiae productae". Vid. nota sig.
- (72) Op. Ox. II d. 12 q. 2 n. 3 (ed. García p. 514): "Dico quod non est contradictio materiam esse sine forma quaecumque, substantiæ et accidentali. - Quod probetur: (...) Quod autem sit prior forma, saltem natura et origine, patet, quia est receptivum formae et fundamentum eius: sed receptivum et fundamentum formae et prius forma". Op. Ox. IV d. 3 q. 2 n. 3: "Materiae enim est praecedere secundum originem et determinari; formae autem sequi et determinare".
- (73) Op. Ox. III d. 13 q. 4 n. 14: "Sed materia est aliquo modo prior forma, saltem origine, ad constituendum compositum". Op. Ox. IV d. 12 q. 6 n. 10: "Materia igitur non producit per generationem, cum sit fundamentum praesuppositum generationi". QQ. M. VII q. 10 n. 4: "Concedo tamen, quod materia generatur denominative non sicut terminus generationis, sed sicut subiectum generationis". Op. Ox. IV d. 43 q. 5 n. 9: "Secundum Augustinum... quoddam modo prioritatis

creatur materia priusquam forma. In illo priori materia non habet respectum ad Deum, nisi producti ad producens; et ille respectus non est extrinsecus adveniens, imo necessario consequens naturam fundamenti. In secundo instanti naturae recipit formam a Deo..."

(74) Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 19: "Quomodo distinguitur materia a forma? Dico, quod distinguitur ab ipse realiter, quaedam realitate receptiva, omnino alterius rationis a forma, et alterius essentiae, et est primo diversum ab illa: quia illa sunt primo diversae quae sic se habent, quod nihil unius includitur in alio, nec e converso: forma autem et materia sunt huiusmodi, etc."

(75) Ibd.: "Si vero quaeratur, si sint primo diversae materia et forma, quomodo facient per se unum? Dico, quod consequenter, quanto duo sunt magis diversae, tanto sunt magis dispositae ad faciendum unum per se, quia in illa constitutione non requiritur similitudo in natura, sed proportio conveniens, quae potest esse inter primo diversae". Vid. nota anterior.

(76) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 16: vid. nota 67 y nota anterior.

(77) Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 13 (ed. García p. 505): "Materia dicitur entitatem aliquam positivam extra intellectum et causam suam, secundum quam entitatem est capex formarum substantielium, quae sunt actus simpliciter. Unde oportet, vel quod res generabilis et corruptibilis sit omnino simplex, ut forma, vel componatur ex aliquo et nihilo, vel sit compositum ex aliquo et aliquo(...)...sequitur necessario tertium, scilicet, quod aliquid componitur ex aliquo et aliquo, sit ex materia et forma"

(78) Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 43: "Forma substantielis dat esse simpliciter: non quidem esse primum, quod scilicet immediate sequitur non esse simpliciter, sed dat esse simpliciter, ut distinguitur contra esse secundum quid". Ibd., n. 26: "Accidentalis autem secundum quid. Ex hac sequitur alia differentia, quod forma accidentalis advenit enti simpliciter, substantielis autem enti in potentia. Tertia differentia est, quod substantiae est generatio simpli



citer, quis de potentia simpliciter ad esse simpliciter; accidentis autem secundum quid".

- (79) Op. Ox. IV d. 1 q. 1 n. 28: "Formam materialem dico esse omnem illam quae ex natura sua necessario inclinatur naturaliter, ut sit actus materiae, sive sit substantialis, sive accidentalis".
- (80) Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 44: "Philosophi distinxerunt inter formam substantialem et accidentalem a posteriori, utpote per ista media: habere contrarium et non habere; recipere magis et minus, et non recipere: secundum eam posse esse motum et non esse, et huiusmodi. Sed ad rem breviter dico, unum esse medium per quod manifestius distinguitur quantum ad cognitionem nostram quae forma adveniens enti in actu sit substantialis, et quae accidentalis. Quamdiu enim proceditur in substantialibus semper posterior est perfectior prioribus. Quando autem venit ad accidentales, sequens est imperfectior ultima praeeistente. Quae autem sit perfectior, hoc nobis innotescere non potest nisi a posteriori".
- (81) Quodl. q. 9 n. 14 (ed B.A.C. p. 358): "Ad primum: (vid Ibd n. 13, p. 357: "Quis ex VII Met.: 'Forma est magis ens quam compositum'") Non intelligitur magis secundum perfectionem, sed secundum principitatem et dependentiam; quis esse principii principioris est independens respectu principii et respectu principii minus principialis".
- (82) Op. Ox. II d. 1 q. 6 n. 304 (ed Vat t. VII p. 150) : "...forma est finis materiae, ex II Physicorum, -et ideo distinctio materiae est propter distinctionem formae, et non e converso..."
- (83) Op. Ox. IV d. 13 q. 1 n. 38.- Op. Ox. I d. 7 n. 67 (ed. Vat. t. IV p. 136): "Ad secundum dico quod a forma communi primo modo est operatio communis, quis...quemlibet formam singularem sub illa consequetur operatio singularis eiusdem rationis, nisi aliqua forma singularis sit imperfecta".

- (84) Op. Ox. I d. 7 n. 72 (ed Vet t. IV p. 139): "Sed hic est sermo de potentia ut potentia est principium, et hoc modo ille propositio est falsa quae dicit quod 'potentia est eiusdem generis cum actu'; potest enim forma substantialis esse principium actionis de genere actionis, et actionis de genere qualitatis, -sicut tactum est supra distinctione 3 quaestione 'de notitia genitis', quod subiectum est per se causa propriae passionis". Vid: Op. Ox. I d. 3 n. 518 (ed Vet t. III, pp. 307-8)
- (85) Op. Ox. II d. 17 q. 1 n. 3 (ed García, p. 591): "Forma enim quae producit in esse non nisi productione totius non producit nisi per accidens, quia non nisi productione totius; nec etiam est nisi per accidens, loquendo de entitate per se quae competit compositum. Patet VII Met. Forma ergo quae potest per se esse producit productione propria, vel potest sic produci" (Rep. Per. Ibid.)
- (86) Op. Ox. II d. 17 q. 1 n. 5 (ed García p. 593): "Quando autem forma producit productione quae saltem ordine naturae praecedit unionem sui cum materia, non est verum". Critica el argumento que se recoge en Ibd h. 1 p. 590: "Quia eadem productione producit compositum et forma compositi, quia forma non producit nisi quia compositum producit, VIII Met."-
- (87) Op. Ox. I d. 30 q. 1-2 n. 27 (ed Vet. t. VI, p. 180): "Et si dicas quod hic sunt relationes oppositae in eodem supposito, non tamen denominant ipsum, -hoc videtur omnino irrationabile, quod aliqua forma sit in aliquo subiecto et tamen subiectum non possit dici tale quale natum est constitui per illam formam".
- (88) QQ. Met. VII q. 6 n. 2: "...quia forma est actus materiae tamquam actualis per formam..."
- (89) Ibd: "Dicendum ergo, quod forma, per quam materia ad compositum est simpliciter in actu, est prior materia et compositio (...) compositum vero in quantum est actu per illam tamquam per partem essentialem; ergo est prior utroque." Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 4 n. 432 (ed Vet t. VII, p. 432): "Praeterea, forma est simpliciter prior composito, secundum probationem Philosophi VII Met. cap. 2".

(90) QQ. Met. loc. cit.: "De necessitate est igitur dare aliquod esse formae per se, per quod esse eius per se sit prior composito: illud non est esse existentiae, quo compositum est per se ens, quia illo forma est per accidens, sicut pars per esse totius; sed est proprium esse formae, tam quidditativum quam existentiae; et esse illud est esse quo aliquid existit, et secundum illud esse praecedit compositum; et illud esse est simpliciter nobilius esse compositi. -Tunc forma est ens per accidens. -Verum est de entitate quae est per se compositi, quia forma existit per compositum. Tamen est ens per se secundum proprium esse".

(91) Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 43: "Respondeo: aut tu quaeris de re in se, aut in comperatione ad cognitionem nostram. -Si in se, nulla causa est quare ista dat esse simpliciter, et illa secundum quid, nisi quia haec est forma substantialis, et illa accidentalis. Sicut enim nulla est causa quare calidum calefacit, quia immediata est, et inter causam immediatam et effectum non est alia causa media, ita in genere causae formalis haec est immediata, 'calor constituit calidum' et 'anima hominem'; et est immediatio formae ad actum formalem".

(92) Op. Ox. I d. 7 q. 1 n. 70 (ed Vat t. IV p. 137): "Difficile est assignare rationem communem, quia aliquae formae substantiales sunt activae, et aliquae qualitates sunt activae, aliquae autem formae substantiales et aliquae qualitates non sunt activae, ... Non videtur ergo ratio quare aliquae formae in communi sunt activae, et aliquae non, -sicut in speciali, non videtur aliqua ratio quare calor est calefactivus nisi quia calor est calor; et ita videtur quod haec sit immediata 'calor est caloris effectivus'".

(93) Rep. Per. IV d. 3 q. 2 n. 2: "Possumus loqui de forma alicuius proprie, vel appropriate. -Si proprie, sic dico quod uniuscuiusque forma est illud a quo essentialiter et formaliter est id quod est, ut aliquid est albus per albedinem". (Op. Ox. IV d. 1 q. 5 n. 1)

(94) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 4 n. 213 (ed Vat t. IV p. 271): "Ad primum respondeo quod forma in creaturis habet aliquid imperfectionis dupliciter, scilicet, quia est forma informans aliquid et quia pars compositi, -et aliquid habet quod non est imperfectionis, sed consequitur eam secundum suam rationem essentialem, scilicet quod ipse sit quo aliquid est tale".

- (95) Rep. Per. I d. 25 q. 1 n. 4: "Sed substantie aliquando accipitur in abstracto; et sic est idem quod essentia".
- (96) QQ. Met. VII q. 16 n. 7: "Philosophus, I Physic., text com. 10, et inde, dicit quod forma est natura, quia determinat rem ad esse; et dicitur res natura quando habet formam, et res complete de se non est nisi per formam; ideo dicitur etiam, quod est quod quid est rei..."
- (97) QQ. Met. VII q. 6 n. 2: "Tamen est ens per se secundum proprium esse." Ibd: "Tunc forma est ens per accidens. Verum est de entitate quae est per se composita, quia forma existit per compositum." Vid. texto completo en nota 90.
- (98) Super Univers. Forph. q. 15 n. 4: "Dicendum, quod haec definitio est vera generis, quod sic ostenditur: Ratio universalis est praedicari de pluribus, per Arist. I Perih.; cum ergo in definitione generis ponatur praedicari de pluribus, ponitur genus eius. Postea ponitur differentibus specie, et in quid, quae sunt per se differentiae generis. Probatio: quia per se dividunt superius, scilicet praedicari de pluribus: ergo sunt per se constitutivae inferioris, ad quod superius per ille appropriatur. Dividitur enim per se 'praedicari de pluribus' in 'differentibus specie', et 'differentibus numero', quia de differentibus genere, in quantum talis, nihil praedicatur per se. Dividitur etiam in praedicari in quid et in quale, ut primos modos praedicandi; et per has differentias divisivas manifestum est, quod contrahitur universale ad genus; fit enim ratio convertibilis, ergo etc." Vid. Id q. 17 n. 2; q. 19 n. 2
- (99) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 (ed. Vat. t. IV p. 206) n. 114: "Sicut de ratione 'generalissimi' non est habere sub se plures species sed non habere aliud superveniens genus (sicut hoc praedicamentum 'quando' - quia non habet superveniens genus - est generalissimum, licet paucas habeat species, vel nullas), ita transcendens quodcumque nullum habet genus sub quo continetur".
- (100) Op. Ox. IV d. 13 q. 1 n. 9: "...illem divisionem Praedicamentorum

femosa, que dicuntur decem esse generalissima: cogimur, inquam, propter philosophorum antiquam auctoritatem, cui non debet facili contradici". Super Predic. q. 11 n. 4: "Tantum sunt decem generalissima rerum, quorum distinctio non sumitur penes aliquid logicum tantum, sed penes ipsas essentias." QQ. Met. V q. 6 n. 9: "Concedo ergo divisionem entis in decem genera esse sufficientem; et quod distinguuntur realiter". Cfr: Quodl. q. XI, n. 13 (ed B. A. C. pp. 416-7). Las demostraciones escotistas de la suficiencia de la división en QQ. Met. Id nn 10-11.

- (101) Super Univers. Porph. q. 19 n. 2: "Convenienter etiam ponitur in quid; quia praedicari dividitur in praedicari in quid et in quale, tanquam per primos praedicandi modos; igitur per ille descendit universale in species: genus autem non praedicatur in quale; igitur in quid".
- (102) Super Predic. q. 7 n. 2: "Genus est praedicatum univocum speciebus: quia praedicatur secundum idem nomen et secundum eandem rationem de ipsis...quia genus praedicatur de illis in quid, per Porphyrium".
- (103) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 160 (ed Vat t. III pp.98-99): "Nullum enim genus dicitur de aliquo differentis inferiore 'in quid', neque de illo quae sumitur a forma neque de illo quae sumitur ab ultima realitate formae...quia semper illud a quo sumitur conceptus generis, secundum se est potentiale ad illem realitatem a qua accipitur conceptus differentiae, sive ad illam formam si differentiae sumatur a forma".
- (104) Super Univer. Porph. q. 27 n. 3: "Genus et species non tantum differunt per hoc, quod est praedicari de pluribus numero (quod est speciei) et specie (proprium generis) differentibus; sed in quid convenit eis sequivoco, quia genus praedicat partem essentiae, species vero totum". Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 5-6 n.197 (ed Vat. t. VII, p. 489): "Dico quod tota entitas quidditativa quae est in individuo, est entitas speciei, et ideo species dicit totum esse individuorum; non sic autem genus dicit totum esse speciei, quia species superaddit entitatem quidditativam".

- (105) Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 6: "Sicut in quolibet genere est invenire supremum in coordinatio illius generis, et omnia media genera et species, ita est invenire aliquod infimum per se in illa coordinatione, de quo omnia praedicantur, et ipsum non de alio". QQ. Met. V q. 6 n. 13: "Cum dicitur: 'in omni genere est unum primum', non est verum de generalissimo praedicabili, sicut patet de generalissimo quantitatis, ubi sunt duo minima aequae (unitas et punctus) primae. intelligitur ergo illud de genere physico; omnes enim formae transmutabiles ad invicem habent unum primum perfectione, quod est mensura aliarum formarum, sicut in generis coloris albedo, in generis saporis dulcedo, et sic de aliis quae possunt ad invicem transmutari; tunc de istis intelligitur assumptum de huiusmodi generibus; non tamen oportet illud verum esse de genere generalissimo praedicabili". Super Predic. q. 17 n. 7: "Aliter potest dici, quod non est verum in omni genere generalissimo; quia vix in aliquo genere generalissimo posset aliquod unum primum assignari mensura omnium aliorum, vel in nullo; sed intelligitur illa propositio de genere naturali; et dicitur illud genus naturale cui respondet unitas susceptivi, hoc est, quod tantum dicitur de formis habentibus idem susceptivum primo; et de huiusmodi exemplificat Aristoteles". Super Univer. Porph. q. 8 n. 3: "In omni genere est aliqua species, quae perfectius participat naturam generis quam alia; ideo dicit Naturalis, quod 'in genere latent equivocationes' VII Physic.... sed Logicus ponit genus univocum, propter unitatem rationis".
- (106) Super Univer. Porph. q. 18 n. 5: "Ad rationem generis requiritur, quod multas habeat actu species, non quae existant actu vel potentis, sed quod tantum actu concipiantur per speciem intelligibilem ad individuis acceptam quandoque existentibus, et quod actu habeant aptitudinem participandi genus; quia talis actualitas est illorum, in quantum dicuntur species generis". Ibid n. 6: "Nota, quod simpliciter teneri potest, quod genus non est aptum natum dici de multis, nisi quae concipiuntur ab intellectu, in quorum intellectu est genus; et huiusmodi sunt species actu, sive existant, sive possint existere, vel non existant; et sic sequitur, quod genus semper multas habet species actu".
- (107) Super Predic. q. 7 n. 2: "Et potest dici, quod omnia unius generis aliquam inter se convenientiam habent in substantia, quam non habent cum aliis aliorum generum, quod cognoscitur ex identitate o-

perationis vel passionis in singularibus: ...aliquid igitur materiale in omnibus speciebus, sive sit materia, sive forma incompleta existens in omnibus huius generis, et non alterius, quod est principium alicuius operationis communis, vel passionis in eis, est illud unum in re, quod cum intellectus considerat, non ut in hoc considerat ipsum secundum se essentialiter esse in differentibus specie, et ei attribuit intentionem generis; et quanto genus communius, tanto eius in re minor est unitas. Et ita nomen generis de suo primo intellectu importat aliquid quod est materiale in speciebus; tamen per modum totius". Vid. notas sigs.

(108) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 106 (ed Vat t. IV p. 201): "...quod in aliquibus creaturis genus et differentia accipiuntur ab aliis et alia realitate (sicut ponendo plures formas in homine, animal accipitur a sensitiva et rationale ab intellectiva), et tunc illa res, a qua accipitur genus, vere est potentialis et perfectibilis ab ille re a qua accipitur differentia". En este punto, la terminología escolástica vacila entre "res" y "realitas", diferencia que corresponde a la que media, propiamente hablando, entre una formalidad realiter (en sentido físico) no-separable, y una entidad que por contra sí es físicamente separable; esta distinción será recogida por nosotros explícitamente al exponer la teoría de la distinción formal: Ibd: "Aliquando, quando non sunt ibi res et res (sicut in accidentibus), saltem in una re est aliqua propria realitas a qua sumitur genus et alia realitas a qua sumitur differentia; dicetur prima 'a' et secunda 'b': 'a' secundum se est potentialis ad 'b'..."

(109) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 103 (ed Vat t. IV p. 200): "...quia genus sumitur ab aliqua realitate..." - Id n. 139, p. 223: "Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum eiusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae".

(110) Ibd n. 103 p. 200: "...quae secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia". Sobre la indeterminación del género respecto de las especies, vid: Op. Ox. IV d. 50 q. 3 n. 7: "Indeterminatione quae est cum potentialitate quaedam ad contradictoria..." - Sobre la natura, una vez más, en que el género se

funde: Super Univers. Porph. q. 20 n. 2: "Utrum genus sit principium specierum? Dicendum, quod sic, sumendo genus pro natura in qua fundatur ipse intentio, et non pro intentione". Por último, sobre la potencialidad del género: Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 47: "Est intentio Philosophi, quod illud quod importatur per genus est nihil nisi potentiale respectu specierum".

- (111) Super Univ. Porph. q. 21. La definición de Porfirio se recoge también en Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 152 (ed Vet t. IV p. 228)
- (112) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 4 n. 90 (ed Vet. t. VII p. 434)
- (113) Super Univer. Porph. Ibid: "Haec definitio conveniens est, sicut supra dictum est de definitione generis. Species potest habere comparisonem duplicem ad genus: unam ut ordinatur sub ipso: aliam vero ut genus enuncietur de specie in propositione. Primo modo datur haec definitio: Species est quae sub assignato ponitur genere. Secundo modo haec: Species est de qua genus in eo quod quid est praedicatur". Id q. 21 n. 2: "Species dicitur correlative ad genus".
- (114) Super Predic. q. 29 n. 4: "Species primo refertur ad genus, sed per rationem sui generis, quod est universale, refertur ad individuum, sicut omne universale dicitur ad illa de quibus praedicatur; et ita non primo ad utrumque".
- (115) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 3 n. 176 (ed. Vet. t. II p. 232): "Species plurificabilis scilicet in individuis non determinatur ex se ad certum numerum individuorum, sed quantum est ex se competitur infinitatem individuorum, sicut patet in speciebus omnibus corruptibilibus".
- (116) Op. Ox. III d. 22 n. 14: "Speciem aliquando Philosophus accipit pro forma, quae est altera pars rei compositae: aliquando pro forma totius, ut humanitate, de qua in eodem c.: 'speciem autem dico quod quid erat esse'; ubi etiam dicit, quod materia est pars talis speciei. Aliquando accipit speciem pro universali abstracto, cuius, scilicet, universalis abstracti primo est ipsum 'quod quid est'..."



(117) Op. Ox. I d. 8 pers 1 q. 3 n. 152 (ed. Vat. t. IV p. 228): "...debet intelligi quod in illis pluribus plurificetur species secundum naturam, in personis autem divinis non plurificatur natura divina..."

(118) Ibd.: "...species etiam secundum se habet realitatem correspondentem sibi, potentialem ad propriam realitatem individui..."

CAPÍTULO II: Información y forma.

Hemos observado en el capítulo anterior el inmediato proceso de traducción conceptual en cuya virtud Duns Scoto transforma los variados elementos lingüísticos e intelectivos que integran el vocabulario meramente atento al plano físico, existencial y concreto, del ser, en términos susceptibles de ser unitariamente utilizados en una reflexión propiamente formalista y esencial. Vimos en tal sentido cómo esa traducción habrá de convertir los tradicionales conceptos de "género", "sustancia", "materia", sencillamente en entia o naturae, en esencias o, mas estrictamente hablando, realidades formales, formalidades. Por otra parte, también en capítulos anteriores comprobamos cómo es viable una interpretación de esta noción escotista de "formalidad" y, con ella, de buena parte del pensamiento cuya fundamentación busquemos, que haga de una y otro, simplemente, la respuesta original y pragmática del Sutil al problema que supone construir una metafísica capaz de desenvolver racional y exhaustivamente la verdad del Dogma. Una metafísica que reconozca el fracaso histórico del pensamiento "existencialista" (aristotélico en sus orígenes, averroísta en su desarrollo, tomista en su reelaboración y "conciliación" con la doctrina cristiana) y su impotencia para cumplir esa misión capital que a una filosofía digna de tal nombre le corresponde: servir de instrumento conceptual adecuado a la explicación y ordenamiento de lo revelado. En consecuencia, la réplica escotista a los "filósofos" habrá de caminar como venimos sosteniendo por la vía meta-física de las esencias. Esto

es, por la vía platónica de la que Avicena es hito y el franciscanismo un poderoso colector (1). Para Scotus, por tanto, será siempre una verdad angular de su nueva filosofía radical la sentencia que asegura que metaphysica est de quidditatibus (2); y sin que quepa olvidar cuál es el fin instrumental (3) al que la elección, la opción por la metafísica de esencias se orienta, es por todo ello que debemos en este momento preguntarnos por el ámbito ontológico de tales quiddidades; por el sentido y alcance histórico de la noción escotista de "formalidad".

Si alguna noción posee rango y prestigio en la escena filosófica, es sin lugar a dudas la fundamental y plurisignificativa idea de "forma". Desde los pasajes aristotélicos hasta los actuales formalismos del lenguaje, la noción atraviesa en efecto de punta a punta la historia del pensar, transformando siempre de continuo el fondo común de su significado (4). No nos interesa, sin embargo, perseguir en su totalidad ese abanico complejo de conceptos y vectores de interpretación que a lo largo de los sistemas ha ido constituyendo la carga semántica que habitualmente se liga al concepto que comentamos. Más en concreto, lo que por "forma" se haya entendido a partir de la profunda inflexión que en el pensamiento supuso el nominalismo y el pensamiento "racional" post-cartesiano tiene escaso interés para nuestro empeño. Por el contrario, resulte en nuestra exposición de vital importancia determinar, siquiera sea aproximativamente, el alcance con que la noción llega a conocimiento de Duns Scotus a través del filtro aristotélico y medieval, labor para la que nada puede excusar el remontarse a las fuentes mismas helénicas del pensamiento de Occidente, es decir Aristóteles y Platón. Posteriormente, la compulsión de los posteriores textos suarecianos, en los que la larga evolución medieval viene

sedimentarse y florecer, nos permitirá comprobar hasta qué punto esa determinación que intentamos alcanzar verdaderamente el corazón mismo de lo que Scoto entendía por "forma-lidad".-¿Qué es, pues, la "forma"?

La filosofía es en Grecia una "física". Desde la etimología misma del término, por tal debe entenderse obviamente el estudio de la physis, pero physis es palabra que a lo largo de la reflexión griega ha modificado su significación, marcando así a través de sus cambios semánticos el compás de la evolución conceptual que corre de Anaximandro a Aristóteles, de Heráclito a Platón. ¿Qué es physis? Sabemos hoy a partir de las investigaciones de Heidegger que sería erróneo pretender subsumir en la limitada comprensión que actualmente tiene en nuestra lengua y en nuestra mente la voz "naturaleza" toda la riqueza de contenido que en la palabra auroral, en la inicial preocupación del griego pre-platónico se cobija. En este primer estadio del pensamiento occidental, según Heidegger, la palabra physis no menciona primariamente el "auto-cerrado contexto de los movimientos que realizan los cuerpos individuales espacio-temporalmente relacionados" (5). No designa, por tanto, el espacio-tiempo "científico", homogéneo, impersonal y neutro, el espacio analítico que rodea la dominación de la "naturaleza" por el hombre, y que en su constante afán de disociación el hombre mismo ha acabado por disolver, destruyendo en este proceso la propia esencia de la "ob-jetualidad" (6). Physis, por contra, se sitúa más allá de la traducción latina por natura, traducción que según Heidegger ha "violado" el originario sentido de lo que se traduce (7): se sitúa en el señalamiento del "surgir", de la "erupción", de la "eclosión" de los entes que, en cuanto tal "brota", en sí mismo, se retira y oculta (8).

Al mismo tiempo, physis menciona, en cuanto aquello que esté presente en todo (9) y que dando el "ser" a los entes asimismo los destruye y hace desaparecer (10), la aparición y el brillo, la radiante belleza del Ser-en-su-mostración (11); physis es lo que "ilumina", a los entes (12) y es en vista de ello que Heidegger puede señalar que "ser" concebido como physis es aquello a cuya esencia pertenece el su-torrevelarse, la automenifestación (13) que el griego mencionó con el verbo phainesthai (14).

Physis es, por tanto, la fuerza imperante, lo-que-impera(15); el enigma del movimiento, que como un eco de la preocupación originaria se conserva incluso en la post-platónica obra de Aristóteles (16), no es en definitiva para el griego sino la pregunta por la arkhé, supuesto que tal voz designa no sólo el principio, la realidad que dé cuenta de la realidad, sino sobre la realidad-fuente, la realidad-poder: physis. Pues arkhé denota en griego no sólo la idea de "comienzo" y "origen", sino también la de "extremo" o "final", límite; no sólo la de "principio" o "fundamento", sino también las de "mando", "poder", "autoridad", "magistratura"; arkhé y physis vienen por tanto a mencionar "el dominio", entendiendo por tal lo-que-se-despliega: el territorio, el cargo u oficio. Reuniendo por último ambas vertientes de la significación que posee, arkhé es así el "imperio", el "país" que se "gobierna", la "provincia". Por eso physis y arkhé, insistimos, designan el dominio y/o lo dominado, el poder-de-hacer-surgir que como tal se oculta retirándose tras lo-surgido y el poder-de-hacer-desaparecer que como tal se retrae, ocultándose tras lo-que-desaparece.

Debido a este peculiar carácter del poder original (principio), a tenor de las tendencias del pensamiento esto manifestante a-

cabe por sustancializarse, por cosificarse como "ente" más, dejando de ser el despliegue (o mejor, el desplegar-se) mismo de un "ser" entendido como physis que por lo mismo resulta en cuanto tal casi de inmediato "olvidado". Y así es cómo, al realizar Platón esa operación de "enmascaramiento" del ser-physis a través de su doctrina de las ideas, nace según Heidegger el pensamiento occidental entendido ya irremisiblemente como onto-teología, como subsunción del primitivo "ser" en el ente llamado Dios.

El "olvido" de la physis, sin embargo, no hace desaparecer del testro filosófico su función primordial: buscar el fundamento. Esta necesidad de acudir a la raíz (logos)lógica, lingüística y ontológica(17), que inicialmente fué cubierta por el recurso a los dioses (18), se halla básicamente intacta en Aristóteles, como el texto celeberrimo de Física I, 1 (19) viene cumplidamente a demostrar. A pesar de ello, ese eco ha cambiado sustancialmente -insistimos- de orientación, por cuanto que a partir de la reflexión platónica el antiguo ser de la physis ha perdido sus determinaciones iniciales y ha ido a concentrarse exclusivamente en lo que desde aquél se denomina eidos, idéa. Siempre según Heidegger, con tales palabras viene a sustituirse reductivamente la primitiva noción de "verdad" que se cobijó bajo el término a-létheia: pues alétheia, en efecto, mencionó en el origen la des-velación de la physis, la auto-mostración de lo-que-surge, e idéa por su parte sólo designa la emergencia de la imagen -o mejor, la imagen misma (emergida) (20).

Y así, la primitiva idea de ser-en-su-mostración viene definitivamente a perderse y quedar subordinada (en una cultura volcada a la exterioridad, cuyo lenguaje esté plagado de términos clave elusi-

vos a lo luminoso y apereencial, cuyo sentido del acto cognoscitivo se monta sobre el modelo de la visión) (21) a la pura apereencialidad del "aspecto" (eidos), de lo "formel"(exterior) imaginativo y luminoso: a aquello con lo que y en lo que un ente se nos ofrece. En otros términos, con las ideas-formas de Platón lo meramente "visible" y "superficial", el "aspecto" de los entes viene definitivamente a reemplazar, como fundamento, al primitivo "aparecer-del-ser" a través de los entes (22): lo "apareci-do", el aspecto, primeré desde Platón, según Heidegger, sobre la apereenciali-dad, la aspectividad que acompaña el des-velarse rítmico de lo-que-surge, y es así como la noción de idea se erige, en cuanto aquello que "es visto" (23), lo brillante y gnoseológicamente "re-presentativo" de la realidad, lo que del ente "nos sale al encuentro" (24), en la suplentadora y detentadora del contenido de la idea de arkhé, primitivamente abarcadora de lo total(25). Ahora bien, es sabido que la palabra latina "forma" traduce directamente lo que en palabras de Platón se designó como eidos.

Podría argumentarse, sin embargo, que esta explicación del proceso no resultaría del todo aplicable a un Aristóteles, en quien el hilemorfismo predominante, contrapesando la primacía de la forma, no permite hablar sino de una explicación de la estructura de la realidad basada en dipolos categoriales. Pese a ello, dentro de la característica ambigüedad de los textos del Estagirita, parece hoy pacíficamente sostenible que el propio Aristóteles, sellando con su postura un enorme futuro de reflexión, se encontraba en el fondo de su pensamiento perfectamente acorde con la tradición platónica de la supremacía de lo formal.

En efecto, si Física I cap. 7, a través del análisis del de-

venir, de lo que "decimos" que ocurre cuando algo llega a ser (por ejemplo, músico un hombre) o deja de ser, establece la noción de hypokéimenon, de substretum como aquello invariable que al mismo tiempo es soporte inmutable de la predicación y del cambio, y correlativamente, se determina la idea de "forma" (en Metafísica VI, cap. 1 1025 b) como lo constitutivo, lo con-figurador (26), lo especificante y dador de ser, lo que hace ser-tal al ser concreto, tal noción de forma, conforme en la especulación aristotélica se asimila progresivamente a la de "acto" (27) adquiere los caracteres incontrovertibles de "principio de ser" que fueran ya propios del eidos platónico. Y así, y aún salvando siempre, insistimos, la conocida dubitación del Estagirita entre la primacía de la sustancia primera o de la segunda, del tóde tí o del tí en éinei, es absolutamente indiscutible que en Tópicos Z 4 141 b se declara sin embages la prioridad ontológica del universal sobre el singular (28); que en Metafísica VIII cap. 3, queda aclarada la primacía té phúsei de la sustancia segunda; y que, en última instancia, identificada con el "universal" (Categorías V, cap. 8), la forma se presenta definitivamente como el elemento inteligible-definicional en Metafísica, l. VII y VIII, 1, 1042 a.

La especulación aristotélica, en suma, viene a scotar el doble ámbito en que la idea de forma va a presentarse y el doble peso de su noción: de una parte, en cuanto uno de los elementos presentes en el sinolon, en el compuesto sustancial concreto, la forma se constituye ipso facto en elemento imprescindible de la estructura de lo real; ontológicamente, decir forma será nombrar lo que entra a componer con la materia en la constitución de cada ente particular. Sin embargo, a partir de que tal elemento se define como "cualidad" (29), la forma de



otro lado se hipostasias, se convierte resueltamente en lo determinante de la pasividad de la materia, en aquello que constituye la pieza clave en nuestro acercamiento cognoscitivo al mundo: en la teoría epistémica del conocimiento, en efecto, conocer es conocer formas por formas, lo que conlleva que esas formas arrastre dentro de su capacidad de representación figurativa lo que propiamente es la meta del acto, el universal, lo eidético.

Determinando la materia, determinando al sujeto cognoscente, participando de lo universal-eidético, lo que fuera simple componente estructural del concreto alcanza así rango de genuino "principio de ser": componente de lo real por lo que lo real tiene razón y fundamento. La physis como arkhé, principio y fundamento, se ha concentrado en el eidos y el eidos, al transmutarse en "forma", ha conservado la veste y la funcionalidad de la arkhé. El ser-entente de forma, así, alcanza un doble contenido: siendo, en todo caso, una realidad, es tanto "elemento" como "principio" (de una estructura real). Es un polo complementario de la constitución de los entes, ontológicamente denso, que a la par se constituye en ens quo: es decir, dotado de una primacía funcional constituyente, que le hace esencialmente "responseble" del ente en el que entra a componer de modo activo. Como veremos, esta doble caracterización va a conservarse con notable fidelidad en la que de las formalidades haga Duns Scoto.

No es esto todo. Todavía la tradición aristotélica, también aquí de larguísimo alcance (y no es Tomás de Aquino el menos importante de sus seguidores) constela la noción de forma con nuevas determinaciones conceptuales, con las que el aspecto significativo de aquélla alcanza su total plenitud de sentido. En efecto, en la inter-

relación de temas gnoseológicos, ónticos y teológicos que es típica del pensamiento primitivamente indiferenciado de los griegos (sellado por la idea omnicomprensiva de lógos, entendido como re-unión)(30), cualquier posición de pensamiento tiene repercusiones múltiples en las esferas de pensamiento que posteriormente constituirán lo que hoy denominamos disciplinas o ramas de la filosofía. De este modo, la prevelencia que acabamos de esbozar de lo formal no puede menos de orientar en el mismo sentido las originarias concepciones gnoseológicas. Anteriormente, aludimos en tal dirección a la profunda resonancia y protagonismo que en el lenguaje filosófico griego tienen los términos emparentados con la luz, la visión, lo aparente...; a su través, se detecta claramente una generalizada atención preferente a los aspectos más exteriores del ente, al haz de las cosas, a la belleza figural y la armonía. Ahora bien, de los componentes del ente, es indudablemente la forma la que representa tales notas con más propiedad, y es así que, cuando del proceso de conocimiento se trate, también la forma será quien escape un puesto de honor.

A ello ayuda el especial mecanismo de la teoría de la adecuación sujeto-objeto que, como es sabido, reina prácticamente sin oposición en siglos de movimiento intelectual. En efecto, el papel fuertemente privilegiado que se otorga al objeto de conocimiento en una humanidad afincada en la realidad natural y escasamente autoconsciente hace inevitablemente del mismo el elemento-eje de todo conocimiento, la presencia verdaderamente causativa de la intelección(31). Y a ese objeto-causa, que en el esquema general aristotélico del acto y la potencia aquí máximamente aplicable viene a desempeñar el papel de agente, el sujeto debe, como "potencia" y "pasividad" meramen

te dispuesta a recibir el estímulo generador y conformador del objeto, "adecuarse" o "acomodarse", con vistas a ser in-formado por a-quél (32).

El célebre dictum aristotélico "el alma es en cierta medida todos los entes" (33), subraya ese carácter de "cero", de pasividad y materialidad que el sujeto presenta frente al "sello" que es el objeto. Ahora bien; si recordamos al mismo tiempo la sentencia que asegura que todas las cosas las conocemos por su eidos, esto es, por su forma (34), ello parece aclararnos definitivamente el sentido de lo que es verdaderamente una in-formación, en el sentido etimológico del término, del alma materia por un objeto-actividad; objeto cuya primacía, siquiera sea cronológica o "en cuanto a la génesis", vendrá asegurada por el papel de conditio sine qua non del conocimiento que se otorgará por su parte a la empiria y al aprehender de la sensibilidad (aisthesis). (35)

Efectivamente, si el polo objetual hace volcar de su lado buena parte del peso y la responsabilidad del conocimiento (36), es precisamente la forma el componente ontológico de la realidad sobre el que recae la mayor medida de tal responsabilidad: si Aristóteles ha hecho de las Formas platónicas no habitantes de un cosmos inteligible alejado y puro, sino formas-de y formas-en (en el mundo material) (37), esto eide ahora incardinados en el corazón de lo concreto no renuncian sin embargo a su primitivo carácter, inequívocamente platónico, de objetos del conocimiento, directamente aprehensibles como tales en una intuición inteligible directa y carente de mediatizaciones (38); ocurrirá, simplemente, que estas "formas" aristotélicas, conservando la cualidad de objetos puros de conocimiento,

se convierten en materiales y metas de un proceso des-hiletizador que el hilemorfismo universal no puede menos de propiciar.

En otros términos, a la noción de forma se le agrega ahora una tercera dimensión, la gnoseológica, en virtud de la cual la luminosidad desnuda de la forma platónica (cuya pureza constituye precisamente la condición que facilitaba la captación inmediata de la misma por el contemplador dialécticamente preparado), sin mengua de su valor como contenido cognoscitivo pero necesitada, por su incardinación en la materia, de un proceso purificador y de unos elementos mediatizadores, enida en el corazón de la forma, es decir, de la forma-elemento entendida en el sentido ontológico antes mencionado. "Conocer" acaba siendo así, como señalamos en un comienzo, "conocer-formas", pues este elemento privilegiado del concreto, su componente y a la par su principio, guardará también en sí, últimamente, una tercera virtualidad de excepción: la de ser "lo-inteligible" del ente, aquello que del objeto ha de ser conocido.

No es nuestra intención seguir en sus detalles la especulación aristotélica acerca de los papeles respectivos y discutidos de los dos entendimientos, de la función mediatizadora del fantasma o imagen objetual (paradigma del carácter formalizante y visivo<sup>(39)</sup> del proceso de conocimiento)...etc. A nuestros efectos, delimitar la múltiple transcendencia que posee la voz "forma" exige simplemente, ahora, señalar cómo la misma viene, desde el aristotelismo, cargada con el significado que hace de ella "lo conocido", "lo que se capta" del objeto. Con lo que, a la postre, la solución del Estagirita no hace sino complicar el esquema platónico con un proceso de abstracción o extracción precisa de lo inteligible del ámbito de la materia con la

que compone, abstracción que era ciertamente innecesaria bajo el postulado del chorismós.

Pues este eidos no-separado, insistimos, no ha alterado en lo fundamental su esencia. El eidos, verdadera meta del que desde ahora puede en rigor denominarse proceso de conocimiento, meramente ha asumido los caracteres ónticos de la propia forma en cuanto ens quo, por lo mismo que, siendo la esencia del objeto, la forma es también lo inteligible del objeto (40). Y así acaban identificándose "forma" como principio constitutivo y "forma" como lo cognoscible que se saca a la luz, separándolo de la materia y terminando, como su contenido propio, el acto de intelección.

Esta tercera nota del concepto de "forma", que hace de ella el contenido y el télos del proceso cognoscitivo, quizá puede encontrarse en la teoría del Aquinate resumida con más incontrastable fuerza. En efecto, las anotaciones nucleares de éste en materia gnoseológica, queriendo ser fieles al Estagirita, ponen claramente de relieve hasta qué punto lo formal del objeto, identificado con lo universal, adquiere tal valor que la consecuencia escandalosa de la incognoscibilidad del singular, al menos directamente y no por reflexión sobre el universal (41), se presenta como la más lógica de las conclusiones a que el planteamiento puede abocar: pues en efecto el alma, siendo en su esencia entidad espiritual, sólo con el universal puede tener trato de connaturalidad, y es así que lo singular como tal quedará inevitablemente alejado de su área de captación (42).

Evidentemente, laten aquí dos prejuicios que sólo la posterior especulación de un Suárez y un Ockham (43), en la línea que precisamente iniciará Duns Scoto, podrán definitivamente contestar:

el uno, que siendo el principio de individuación de los entes concretos la materia, y consistiendo la esencia del conocimiento en la desvelación o desocultación por parte del nous agente, del entendimiento activo, del núcleo eidético de la especie que se ofrece al intelecto (44), la materialidad es incapaz de poseer especie propia. (Entendiendo especie tanto en su sentido "sensible", de impronta material que deja en la sensibilidad pasiva toda experiencia, como en su sentido de entidad instrumental producida por el entendimiento agente a partir de la iluminación por él realizada de la especie sensible, iluminación que tiene un inequívoco carácter figurativo y siempre formalizante, icónico en el primer caso, simbólico en el segundo). Supuestas tales premisas, repetimos, la materialidad no puede tener especie propia y es por lo tanto inasequible a un entendimiento que, por su parte, se presupone volcado hacia -segundo prejuicio- lo extrapolado del espacio y el tiempo. Siendo así que lo singular y lo material se hallan precisamente ligados a las determinaciones espacio-temporales, su cognoscibilidad necesitaría de una hipotética especie (material, no formal como ya de hecho es el fantasma, pese a constituir el eslabón del proceso cognoscitivo más íntimamente relacionado con el precedente sensorial), de todo punto impropia de un nous cuya función es justamente deshiletizarse.

En resumen, la tesis tomista de la incognoscibilidad del singular, piedra de toque de todo posterior rechazo de la armonización de especies mediadoras (Ockham), parece una lectura de Aristóteles suficientemente expresiva de esa connotación cognoscitiva de la noción de "forma" que perseguimos; porque, si nadie negaría un conocimiento "sensible" del singular, sí que se rechaza que tal singular

puede otorgar el entendimiento ninguna "formalidad" que le sea propia y ello no por singular, sino por material. (45) No tenemos sino eliminar con Duns Scoto la materialidad como principio de individuación de los entes, y la tesis de la cognoscibilidad, en sí y de pleno derecho, si bien no quoad nos y pro statu isto, del singular concretado por la haecceitas, surgirá con toda la fuerza de la lógica de la evolución conceptual. Pero esto es adelantarnos en el curso de nuestra exposición.

Réstanos ahora esbozar los caminos fundamentales por los que una nueva y definitiva dimensión viene a añadirse al conjunto de las que rodean la noción polifacética de "forme". Nos referimos a la deducción postrera que vendrá a identificar las voces "forme" y "esencia", deducción que como se verá estaba ya implicada en las propias posiciones de pensamiento que arriba hemos indicado. De la reducción del "ser" a la idés, en efecto, provenía la correlativa subsunción del fundamento originario en la forme: esto es, en lo visible y modélico según la interpretación platónica, o en el más exterior de los elementos del sinolon, según la aristotélica. Ahora bien: interpretar el ser como idés no es sino decir que la "esencia" del ser es la idés, por lo mismo que ella es la esencia del ser, lo-que-el-ser-es y aquello-por-lo-que el ser es lo que es (46). "Esencia responde a la pregunta: ¿Qué es? Existencia anuncia de un ente el hecho de que es" (47).

Al solemnizar por tanto Platón el postulado de que la ousía, la essentia latina (entendida como id per quod aliquid habet esse quid (48), lo más íntimo y fundante del ser, consistía y residía

en su modelo ideal, la lógica de las identificaciones de concepto ha  
 bré de llevar a Aristóteles a hermenear esa misma "esencia" (eidos)  
 con lo que en su lenguaje se denomina "forme"; pues ésta última, en  
 definitiva, había asumido las iniciativas ontológica, lógica y episté-  
 mica, y el dominio en esa triple vertiente de la fundamentación es  
 la nota distintiva en todo principio "esencial". Así, las "naturale-  
 zas", "quiddidades" y "formas" de la sistemática medieval no harán  
 sino traducir a términos latinos la triple dimensión de la ousía tal  
 como la concibió Aristóteles en su seguir y al mismo tiempo criticar  
 a Platón: una primera abstracta, como contenido ideal del concepto  
 de un ente; posteriormente, otra concreta, como momento estructural  
 en la propia constitución de un ente individual; una tercera consti-  
 tuyente y fundacional, en último y principal término. Dimensiones que  
 no son, en verdad, sino el paralelo de la triple riqueza del concepto  
 de forma, el tó tí én éinai del Libro Z de la Metafísica.

Volvamos a insistir: propiamente hablando, sería difícil  
 decidir qué solución postrera dió el Estagirita a la conocida oscila-  
 ción que en sus escritos se detecta entre el primado de la ousía pró-  
 te, es decir, lo concreto, material y singular, asimismo denominado  
hypokéimenon, sinolon, tóde, hékeaston, y la llamada ousía déutere,  
 sustancia segunda, eidos o lógos. Sea de ello lo que fuera, es lo  
 cierto, y así lo habría de entender por lo menos Scoto en el arran-  
 que de su especulación, que el ya citado libro Z de la Metafísica,  
 en 1, 1028 b 2-7, aclara con suficiente precisión que la ousía, iden-  
 tificada expresamente tanto con el "ser en cuanto tal" como con la  
 "esencia", constituye en todo caso el objeto propio de la investiga-  
 ción metafísica, compartiendo así con la forma el rango que correspon-  
 de a un principio de ser.



Estas identificaciones que señalamos no dejan de tener, en rigor, su correspondiente apoyo expreso en los textos del Estagirita. Aristóteles, en efecto, cuando se enfrenta al problema de definir ese ousía, esa sustancia que tan nuclear papel desempeña en el sistema filosófico y en la realidad, habrá de darnos no menos de cinco excepciones distintas de su significación; y si a través de ellas se trasluce ese desgarramiento íntimo del aristotelismo original entre las tendencias "idealistas" y las "materialistas" de su pensamiento, es lo cierto que, como inmediatamente hemos de comprobar, la última y el parecer definitiva de las determinaciones de la ousía no será, sintomáticamente, sino el eidos, que desde su formulación platónica parece ser el eje de toda especulación formal. ¿Qué es, en efecto, la ousía? En primer término, Aristóteles menciona (nos referimos siempre, como es obvio, a la conocida clasificación del libro Z de la Metafísica) ese tó tí én éinai que ya anteriormente hemos tenido ocasión de consignar. En segundo lugar, tó kathóλου, el universal que, en el tema del proceso de conocimiento, se nos describirá como aquello "ideal" que esté potencialmente contenido en ese "forma" del objeto que es el fantasma de la imaginación. En tercer lugar, viene también a considerarse como sinónimo de ousía tó génos, determinación que indudablemente se alinea sin distorsión alguna en esta serie continuada de aproximaciones eidético-lógicas a la noción de sustancia.

En contradicción flagrante con esta línea de consideraciones, se nos cite en cuarto lugar tó hypokείμενον, el sub-iectum latino, que en 1029 a 1-12 será calificado de "preferentemente" (mélista) sustancia, o sustancia por antonomasia. Ahora bien, tal hypokείμενον

será interpretado por la Stoa y toda la latinidad como la "materia", posición que no carece tampoco de apoyo textual en un Aristóteles que más de una vez reconocerá que tal substrato es primordialmente la materia, y en todo caso lo concreto y singular. ¿Pero acaso no es igualmente cierto que en Metafísica 1029 a 27 se reafirma que, aunque lo singular y determinado sea propiamente la sustancia, en todo ello es el eidos y la ousía lo que verdaderamente posee tal carácter de ultimidad? Y es por ello que con esta segunda vertiente de la gran aporía aristotélica viene definitivamente a enlazar la última de las acepciones del término ousía que el Estagirita detallará en el reiterado libro Z, acepción que es precisamente la de eidos, ese eidos platónico que Occidente traducirá tanto por essentia cuanto por, y aquí parece cerrarse el círculo de nuestra interpretación, forma (49). Cuando Duns Scoto tenga que hablar de las "perfecciones esenciales", y subraye la última palabra, a tales perfecciones podré legítimamente llamarles formalidades (50).

El planteamiento, tal como Aristóteles lo dejase expuesto, tiene sin embargo todavía mayores implicaciones en lo que a la comprensión fundada de la noción escotista de esencia se refiere. Hemos mencionado repetidamente, en efecto, la aporía fundamental del aristotelismo, y la hemos caracterizado a través de la dificultad que el Estagirita sintiera (actuando quizá inconscientemente como resonador de las duplicidades fundamentales en que se mueve la psique occidental) de atribuir o no la última palabra en la fundamentación del ser a lo universal-lógico o a lo material, singular y concreto. Ahora bien: esa oscilación entre el primado ontológico de la sustancia primera y el de la segunda, que alguna vez ha podido retrotraerse a la

tensión que late en Aristóteles entre su "método" (científico) y su "lógica" (51), entre su tradición platónica y su afán investigador, proporciona a su vez las líneas maestras de la comprensión que permite entender cómo Duns Scoto, enfrentado a este dilema nuclear que había legado el Estagirita, hubo manifiestamente de optar por el camino de Avicena; es decir, por la lectura esencialista de los textos del Filósofo, por la primacía de la sustancia segunda y la decidida asimilación del concepto de "forma" con el de "esencia" o "ser". Porque, en definitiva, si como a todo lo largo de nuestro trabajo hemos venido estableciendo, el intento escotista de renovación de la metafísica sobre la base de un pensar la diferencia-en-la-identidad ha de afincarse (por las mismas razones teológicas de fidelidad a la Revelación y a su propuesta), no en las categorías meramente "físicas" agitadas por los "filósofos" o los mismos teólogos aristotelizantes, sino antes bien en los conceptos trans-físicos que proporcionan una consideración esencialista y formal, Avicena y Averroes pueden sintetizar simbólicamente ese doble criterio general del pensamiento, criterio que en este supuesto se transforma en esa doble y contraria posibilidad de interpretar los textos del Corpus Aristotelicum tanto en un sentido "existencialista" y "material", "singularizante" y "físico", cuanto en una dirección "esencialista" o "eidética", trans-física o "universal".

Y es por ello que, rechazando como rechaza la filosofía teológica que no llega a tocar sino el aspecto "existencial" y "físico" de los entes, Duns Scoto viene a alinearse con Avicena en las filas de los intérpretes "platonizantes" del Estagirita. Y de la lectura avicénica de las fórmulas aristotélicas vendrá por último a surgir la

noción capital de "esencia pura" y la fundamentación en el "ser" trans cendental que permitiré, de la mano de la idea general de univocidad formal, pensar la diferencia-en-la-identidad, la transcendencia en la comunidad.

NOTAS

- (1) Vid: M. OROMI: Introducción a la filosofía esencialista Madrid Cisneros 1961, pp. 68-69. Sobre el antiristotelismo de S. Buenaventura, vid E. GILSON: S. Bonaventure Paris 1924. - BISSON: L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure Paris 1931. - Sobre el platonismo de Duns Scot: vid B. P. HADRIANUS, OFM: "Aspectus fundamentales platonismi in Doctrina Duns Scoti" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. celebrati) Romae 1968, vol I ("De doctrina Iohannis D. Scoti") pp. 113-139.
- (2) Op. Ox. I d. 3 pars 2 q. un. 317 (ed Vat. t. III, p. 192): "...et per consequens metaphysica, quae est de quidditatibus..." - El dictum puede encontrarse citado y largamente glosado en M. OROMI: Métodos y principios filosóficos Cisneros Madrid 1961, pp. 225 y ss.
- (3) E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952 p. 635: "Le maître en théologie a donc raison de faire ce qu'il interdit au philosophe en tant précisément que tel, et c'est aussi pourquoi tout ce qu'il y a de metaphysicalia dans l'œuvre de Duns Scot n'y est intelligible, dans son contenu et son existence même, que du point de vue du théologien(...) Cette instrumentalité de la métaphysique..." (subrayado nro).
- (4) M. HEIDEGGER: Traité des Catégories et de la Signification chez D. Scot Traducc. F. Gaboriau. Gallimard, 1970, p. 54: "Le concept de forme joue un rôle définitif dans la philosophie aristotélicienne aussi bien que dans la philosophie transcendente. Il est, antérieurement même à la philosophie, indispensable à la pensée scientifique..."
- (5) M. HEIDEGGER: Holzwege Frankfurt a M.: Vittorio Klostermann, 1950, p. 72

- (6)M. HEIDEGGER: Der Satz vom Grund Pfullingen: G. Neske, 1957, p. 65
- (7)M. HEIDEGGER: Einführung in die Metaphysik Tübingen: M. Kiemeyer Verlag, 1953, p. 10
- (8)M. HEIDEGGER: Hölderlins Hymne Halle a. d. S.: M. Kiemeyer Verlag (s. d.) p. 11. Y en toda la obra de Heidegger.
- (9) Ibd.
- (10) Vid V, VICINAS: Earth and Gods Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, p. 137: "In Heidegger's understanding, physis is the constant breaking-forward. In this breaking-forward, physis erupts as that which holds to itself and thereby remains concealed. The coming-forward is eo ipso withdrawal(...) In its concealed revelation physis creates and possesses in which everything can arrive and depart, i. e., born and die.(...) Physis resembles the mythically understood nature as mother -giving birth and destroying".
- (11) Op. cit. p. 138: "The German word 'scheinen' (to shine) is related to 'er-scheinen' which means 'to appear' as 'to be something by being illuminated'. (...) P. 139: "...so it is also related to 'schön' (beautiful). According to Heidegger, things can be and are beautiful, because physis is revealing itself and appearing. Physis 'scheint' (shines) 'er-scheint' (appears); it is 'schön' (beautiful). Physis is primarily beautiful because it is appearance or the coming-forward itself".- Vid : Der Satz vom Grund op. cit. p. 120 y p. 102.
- (12)M. HEIDEGGER: Einführung... op. cit. p. 88.- Véanse sus análisis de la noción heraclítica del "fuego" (pýr) sagrado en Vorträge und Aufsätze Pfullingen, G. Neske 1954, pp. 275 y ss.
- (13)M. HEIDEGGER: Der Satz... op. cit, p. 120
- (14)M. HEIDEGGER: Einführung... op. cit. p. 77.

- (15) M. HEIDEGGER: Introducción a la Metafísica Traducc. E. Estiú Nova Buenos Aires, 1972, pp. 215 y ss.
- (16) W. BROCKER: Aristóteles Universidad de Chile 1963 p. 41: "...el enigma del movimiento es el elemento vital de la filosofía aristotélica". W. D. ROSS: Aristote Paris 1971, p. 88: "La Physique traite en effet des corps naturels en général, de la nature commune de tous les corps qui ont en eux une source de mouvement et de repos. Cette définition n'inclut seulement les corps vivants, mais les éléments et les composés inorganiques, ceux-ci ayant en eux aussi une tendance naturelle au mouvement...même les choses manufacturées ont un mouvement naturel, puisque leurs matériaux constitutifs sont des corps naturels..." (Física, 192 b 9-20). En efecto, "la doctrine des Eléates a joué un tel rôle dans la pensée grecque qu'Aristote ne peut pas en faire table rase par un simple recours à l'expérience..." (Id., p. 89).
- (17) El lógos está presente en/s través de té onta, es nombrado por la palabra del poeta, y es a la par la ley a la que se somete el cosmos, el todo-ordenado. Vid: A. KOSTAS: El pensar platónico, Buenos Aires 1972, cap. dedicado a Heráclito.
- (18) W. JAEGER: La teología de los primeros filósofos griegos México Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 29 y ss. EL MISMO: Paideia México F. C. E. pp. 150 y ss.-Ambos traducidos por J. Geos.
- (19) W. D. ROSS: Op. cit. p. 89: "Les faits d'expérience sont représentés comme une masse confuse qui doit être analysée jusqu'à ce que nous ayons démêlé les derniers enchevêtrements, les "origines", les "causes" ou les "éléments" qui sont "clairs par nature" quoique pour nous initialement obscurs" (Física I, 1).
- (20) M. HEIDEGGER: Einführung...op. cit. p. 141
- (21) S. RABADE: Verdad, Conocimiento y Ser Gredos, Madrid, 1974, pp. 223 y ss.
- (22) M. HEIDEGGER: Introducción a la Metafísica op. cit. p. 216: "La

palabra idés mienta lo visto en lo visible, el espectáculo que algo ofrece. Lo que se ofrece es el correspondiente aspecto, el eidós de lo que se le el encuentro. El aspecto de una cosa es aquello en lo que se nos presenta; diríamos que se pone-enfrente y como tal está entre nosotros; es aquello en lo cual y como tal ella está presente, es decir, en sentido griego, es... de este modo, la idés constituye el ser del ente". HEIDEGGER: Op. cit. p. 217: "Physis es el imperar naciente, el subsistir en sí, la constancia. idés es el aspecto entendido como lo visto; es una determinación de lo constante, en cuanto, y sólo cuando, se opone a una visión".

- (23) Odette LAFFOUCRIERE: El destino del pensar y la 'muerte de Bios' según M. Heidegger Martinus Nijhoff, La Haya, 1960: "La característica de las ideas es su aptitud para ser vistas: lo que surge cuando el aspecto de las cosas, su eidós, aparece tal como es a la mirada del nous; su riqueza inteligible se confunde con su luminosidad; el nous no llega de una vez a una adecuación con la idea; mientras que en la perspectiva anterior la unidad del nous y del éfini estaba puesta desde el origen en el interior de un mismo surgimiento, ahora se exige del nous un rudo esfuerzo para igualar su visión a lo que le preexiste y se presenta inmutablemente a él".

- (24) V. VYCHINAS: Op. cit. pp. 143-4: "Physis was holding itself in its own light, in its truth. Truth of physis, aletheia, was the carrier of ideas; these were modes of presence of physis, modes of aletheia. For Plato, on the contrary, ideas were more fundamentally being than revelation, than physis; they were that which discloses. In Plato's philosophy, disclosure takes place by physis' participation in the power of ideas. Visage or aspect reveals nature(...) Ideas, which for the early Greeks had been the periphery of the truth as disclosure or which was the façade of physis (the approaching physis in its appearing has shown its face or façade and has been present)-becomes with Plato that which truly is. Physis is then something insofar as the idea reveals it by permitting it to participate in the idea. (...) (p.145): "This latter inferior mode of truth was made a superior by Plato. In the first mode of understanding, appearance is in the midst of Being; it is Being. In the second mode of understanding, appearance is that which is outside of being



and which attains a greater or lesser degree of reality only through its accordance or discordance with being. Appearance here stands apart from being and is not being".

(25) H. HEIDEGGER: Platons Lehre von der Wahrheit Bern, Francke Verlag, 1954, p. 41

(26) Efectivamente, en el propio Duns Scoto se encuentra una aproximación explícita entre las nociones de "forma" y "figura", que en el lenguaje de la teoría de Sacramentos se acerca a su vez a la de "carácter": Super Predic. s. 36 nn 11-12: "Forma uno modo est transcendens, secundum quod sumitur in principio sex principiorum; alio modo est exterior dispositio rei animatae vel decens lineatio. Similiter figura uno modo significat superficiem inclusam vel terminatam linei; alio modo ipsam terminationem vel clausuram superficiei. Haec duo, secundum duo prima significata, non pertinent per se ad genus qualitatis, sed secundum alia duo; et secundum illa sunt subalterna, ita quod omnis forma est figura, et non e converso; vel praecise loquendo, sunt duo disparata. Quod forma habeat secundam significationem, patet per Porphy. cap de Specie, quid dicit, quod species uno modo dicitur forma uniuscuiusque, ubi forma significat idem quod decor, sive exteriorum dispositionem rei animatae...". - Op. Ox. IV d. 6 q. 9 nn. 2-3: "Transferendo verbum ex verbo, character significat idem quod figura (...) Theologi vero concipiunt communiter per characterem quoddam spirituale impressum a Deo suscipienti Sacramentum non iterabile. Ex ista rationis nominis sequuntur aliquae proprietates characteris, quarum duae sunt communes sibi et cuilibet formae, scilicet quod est forma assimilativa alii habenti, et quod est forma distinctiva a non habente".

(27) W. D. ROSS: Op. cit. p. 247: "Dans le livre Z, la distinction entre la forme et la matière est traitée surtout comme une distinction existant au sein de l'individuel à n'importe quel moment de son histoire... mais à mesure qu'avance la discussion, Aristote prête une attention plus grande au passage des choses d'un état relativement informé à un état relativement informé, et commence à se servir des termes de "puissance" et "acte".

- (28) Y es un tópico del pensamiento la asimilación de lo "formal" a lo eidético-universal y "espiritual" en sentido lato. Como veremos más adelante, hay en efecto una asimilación primaria del espíritu entre la idea de "sagrado" y la de "límite", tal como Cassirer hubo de mostrar en su obra fundamental. Ahora bien, las ideas de "límite" y "forma" gozan de un parentesco esencial, tal como observamos en el capítulo anterior. (Vid nota 82)
- (29) ARISTÓTELES: Metafísica, 1033 b 21-22
- (30) M. HEIDEGGER: Der Satz... op. cit. p. 182. EL MISMO: Einführung... op. cit. pp 142, 92, 98...
- (31) ARISTÓTELES: Categorías, 7, 7 b 36: "Lo sensible es anterior a la sensación". EL MISMO: De sensu et sensato, 2, 438 b 22: "Lo sensible es lo que hace que se produzca el acto de la sensación". EL MISMO: Metafísica XII, 7, 1072 a 30: "El entendimiento es movido por el objeto inteligible".
- (32) A. RODRIGUEZ SANCHEZ: "Elementos del proceso de conocimiento en el 'De Anima'" en Años del Seminario de Metafísica Universidad de Madrid 1968, p. 34: "Lo primero que conviene destacar es que para Aristóteles la facultad sensitiva no es, pese a todas las experiencias, una facultad meramente pasiva que se limite a recibir la impresión cognoscitiva por la que se realiza la sensación. El punto de partida de esta interpretación, que ha prevalecido históricamente, se remonta, en efecto, al propio Aristóteles, puesto que en el 'De Anima' concretamente se caracteriza esta facultad como mera potencialidad". J. M. BENAVENTE: "El problema del concepto abstracto en Aristóteles" en Años... op. cit. p. 56: "El alma, pues, es un elemento actual, y en tanto que tal, principio de operaciones. La información en que consiste el conocimiento no puede recaer sobre el alma directamente. Aristóteles obvia esta dificultad dotando al alma de facultades potenciales".
- (33) ARISTÓTELES: De Anima, III, 5, 430 a 14-15
- (34) ARISTÓTELES: Metafísica IV, 5, 1010 a 25.-Sobre el símil de la ce-

ra y el sello, vid: E. MARTINO: Aristóteles, el alma y la comparación Gredos Madrid 1975 pp. 56-61.

- (35) Este primacía puede ser explicada desde diversos puntos de vista:
- a) el carácter del Filósofo, volcado hacia cuestiones prácticas y de la vida natural, biológica y política. Vid: W. D. ROSS: Op.cit. pp 158-9, donde se hace un curioso inventario de las dotes de observación y análisis del Estagirita oficiando de naturalista. Vid: L. BOURGEY: Observation et expérience chez Aristote J. Vrin Paris 1955, p. 8: "En premier lieu, il est facile de constater que la bonne moitié des travaux d'Aristote parvenus en notre possession se trouve du ressort de la recherche positive".- b) por la tendencia antiplatónica de conceder el primado a lo individual, según la cual "substancia, en su sentido propio, primario y principal, es aquello que ni se predica de un sujeto ni está en un sujeto; por ejemplo, este hombre, este caballo" (Categorías, 5, 2 a 11).- c) por el papel que se otorga a la experiencia como tránsito hacia la ciencia y el arte: L. BOURGEY: Op. cit. p. 52: "L'expérience est une étape dans le développement de la connaissance; née de la sensation et de l'image, elle prépare à son tour l'apparition de l'art et de la science".- d) como corolario, y aunque la aisthesis acabe por connotar tanto la sensación pura y simple como la prueba científica (L. BOURGEY: Op. cit. pp. 39 y 66), la sensación se convierte en un elemento del proceso de conocimiento "naturalmente inferior" que constituye el punto de arranque necesario, sin el cual "tampoco se aprenderá o comprenderá ninguna otra cosa" (De Anima, III, 5, 430 a 14). Vid: W. D. ROSS: Op. cit. p. 91: "Et ceci est encore mieux mis en lumière lorsque Aristote décrit la sensation comme le pouvoir de discrimination à partir duquel les actes les plus élevés de la connaissance sont atteints par un développement continu". Y ello porque si el eidos, tópe del proceso de conocimiento, no se halla en sí, puro y exento, "separado", sino que en su idealidad cognoscitiva se encuentra recluso bajo la capa material-sensible, el acceso al mismo sólo a través de esa misma ganga material es posible; y, como el 'De Anima' a lo largo de su lib. II, 424 b y ss, expone, el acceso a la materialidad concreta sólo la vía de los sentidos la facilita; se concluye por tanto que sin el concurso originario de los canales senso-perceptuales, ese eidos afincado en la materia jamás podrá ser desvelado. Y si lo es, lo será a través de una des-hiletización, que exige en todo caso tomar contacto con esa materia desechable.

(36) En Aristóteles, sin embargo, esta pasividad inicial del alma, propia del objetivismo gnoseológico, y de la teoría de la adecuación del sujeto al estímulo causal del objeto, no deja de estar levemente matizada hacia un tímido primer inicio de la subjetivización típicamente moderna. Principalmente, el papel "procesual" que con él adquiere el conocimiento otorga una indudable presencia y protagonismo a las estructuras subjetivas de captación intelectual. El propio eidos o quidditas rei materialis que se obtenga va a ser algo del sujeto que, aunque desvela objetividades preexistentes, lo hace según una cierta mecánica que le espropia, un dinamismo subjetivo en el que el entendimiento agente, activo y divino, juega un papel inequívocamente mediatizador y necesario.

(37) Resumamos con A. FOUILLE: Aristóteles y su polémica contra Platón, 1948, las críticas levantadas con el Estagirita contra Platón por el peripatetismo, que en revancha habrían de producir la versión aristotélica de la teoría de las formas: 1) La ciencia vive de conceptos universales; pero de ello no se deduce sino su universalidad formal lógica, no la substancialidad ontológica de sus referentes. 2) La idea implica una dualidad superflua, en cuanto trasunto innecesario de las cosas. 3) La idea no explica el ser de las cosas: la voz "participación", si la idea está "separada", no pasa de metafísica. 4) El estatismo de la idea es impotente para dar cuenta del movimiento. 5) La jerarquía de las ideas supone un retorno al infinito.

(38) Vid: S. RABADE: Op. cit. p. 224

(39) W. BROCKER: Op. cit. p. 135: "El ver no esté tomado primariamente por Aristóteles como un proceso en el sujeto, sino como el mostrar se lo visible. Pero en el ser-ahí lo visible vemos juntamente el mismo ver. El ver se ve a sí mismo ante todo en lo visto, él mismo es el existir de lo visto en cuanto tal. Precisamente esto: poder dejar existir a lo visto en cuanto visto, es el poder-ver".

(40) ARISTÓTELES: De Anima, II 12 424 a 18: incluso el conocimiento sensible es recibir la forma sensorial sin la materia. Y en Id III, 4 429 a 15-29, el entendimiento se configura como el lugar de las

formas, donde éstas se revelen y son visibles, siendo recibidas como las esencias de las cosas.

(41) STO TOMAS: Summa T. I q. 86 ar. 1 resp.: "Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis...intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare."

(42) Sobre toda esta temática, vid: C. BERUBE: La connaissance de l'individuel au Moyen Age P. U. F. Paris 1964

(43) J. M. ALEJANDRO: La gnoseología del Dr. Eximio y la acusación nominalista Comillas 1948. En p. 296, se recoge el texto de Suárez (De Anima IV 3, 2) en que el Eximio resume ajustadamente la doctrina de S. Tomás que él combate: S. Thomas opinatur singularia non cognosci directe sed reflexe tantum, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quaedam conversione ad phantasmata. Las respuestas del Eximio no pueden ser más contundentes: "intellectus cognoscit singularia formando proprium et distinctum conceptum illius" (De Anima, IV, 3, 3). "Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem" (De Anima, IV, 3, 5). "Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione" (Id., 7). Las razones por las que tales textos se justifican pueden ser sintetizadas de la siguiente manera: 1) La estructura de la proposición exige un término universal y otro singular; por tanto, debemos conocer ambos y poder distinguirlos, conociéndolos de manera propia. 2) La potencia intelectual es superior a la sensitiva; luego, puede llegar donde ésta y con mayor perfección (De Anima, IV, 3, 3). 3) Si el singular es conocido por el fantasma, éste, en el proceso, o es un medio conocido, lo que resuelve la cuestión, a favor de Suárez, o es un medio desconocido en sí mismo, lo que sería conocerlo como "especie intencional impresa", y no puede admitirse que una causa material inferior concurra a un conocimiento intelectual (De Anima, IV, 3, 7). 4) Por último, un denso texto de De Anima, IV, 3, 8, que añade nuevos argumentos: a) la experiencia b) si el entendimiento es perfecto, ¿cómo

el entendimiento divino o angélico conocerá directamente el singular? Y si es imperfecto ¿cómo lo conoce el sentido? Por último: c) si en el entendimiento existiese especie universal de la naturaleza específica, no haría falta sino una sola especie que representase al hombre común, sobrarían las demás y no habría conversio ad phantasmatum en los diversos singulares. En definitiva: "Id quod prius concipitur ipsum est singulare" (Id, 3, 15). En cuanto a Ockham, la bibliografía es inabarcable. Citemos, a título de ejemplo, L. BAUDRY: Lexique philosophique de G. de Ockham (Publications de la recherche scientifique) Paris 1958 (vid. las voces "abstractio", "Singulare", "Materia"). Ph. BOENNER: Collected articles on Ockham The Franciscan Institute N. Y. 1958. Del propio Venerabilis Inceptor recogemos su celeberrima y revolucionaria sentencia (no tanto si se piensa en Agustín o Scoto), escandalosa en el reino de las abstracciones: "Nihil potest naturaliter cognosci in re nisi cognoscatur intuitive" (In I S. dist. 3 q. 2F). Asimismo en otros pesajes: "Et si quaereretur per quod distinguatur una materia ab alia, ...discendum quod istae materiae primae seipsas distinguuntur" (Expositio super libros Physicorum, fol 106b) "Ideo dico...quod singulare intelligitur; secundo, quod prima notitia singularis est intuitiva; tertio, quod singulare primo intelligitur" (In I S. dist. 3 q. 6E).

(44) STO TOMAS: S. T. I. q. 82 ar. 3; q. 85, ar. 2; q. 79 ar. 3; q. 84 ar. 6; q. 85 ar. 1

(45) STO TOMAS: Op. cit. I q. 86 ar. 1 ed. 3.- J. M. ALEJANDRO: Op. cit. p. 301.-SUAREZ: De Anima IV, 3, 1

(46) M. HEIDEGGER: Introducción a la Metafísica op. cit. p. 216: "De este modo, la idea constituye el ser del ente. Pero idea y éidos se emplean así en un sentido ampliado, no sólo para lo visible con los ojos corporales, sino para todo lo perceptible. Lo que en cada caso sea un ente, depende de su aspecto, el cual, sin embargo, presenta el qué (es decir, lo hace estar ente) (...)(p. 218) La idea es como aspecto del ente lo que este ente es. El ser-qué, la "esencia" en esta significación, o sea, el concepto de la esencia, es en todos los casos ambiguo".

(47) M. HEIDEGGER: Nietzsche, t. II, p. 321 ("La Metafísica como historia del Ser") de la traducción francesa de P. Klossowski. Gallimard, París, 1971.

(48) STO THOMAS: De Ente et Essentia cap II pfo 6

(49) E. GILSON: El ser y la esencia, Buenos Aires 1951, p. 53: "Si se pregunta 'qué es esta cosa', se responderá por la definición de su esencia, es decir, de su forma. Sin duda la definición de la esencia de un ser material debe tener en cuenta su materia: así, la definición del hombre le determina primero como animal, y en consecuencia como un cuerpo viviente; pero este cuerpo a su vez no es determinadamente el cuerpo de un hombre sino en virtud del alma racional que es su forma: y por eso la esencia o forma de cada ser es la última raíz de su sustancialidad".

(50) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 4 n. 191 (ed Vat. t. IV pp. 260-1): "Ad quæstionem respondeo quod inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis, hoc est diversorum modorum concipiendi idem obiectum formale (talis enim distinctio est inter sapiens et sapientiam, et utique maior est sapientiam et veritatem), nec est ibi tantum distinctio obiectorum formalium in intellectu, quia ut argutum est prius, illa nusquam est in cognitione intuitiva nisi sit in obiecto intuitive cognito (...) Est ergo distinctio ibi præcedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, -sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re" (subr. n<sup>o</sup>)

(51) J. M. LE BLOND: Logique et Méthode chez Aristote J. Vrin Paris, 1973, p. 432: "Nous avons signalé, et souligné, par la division même de ce livre, la différence obvie entre Aristote théoricien de la science, dans l'Organon, et Aristote praticien de la science, dans ses divers traités sur la nature: d'un côté, le côté de la théorie, domine un idéal de connaissance apodictique, partant de principes assurés, et y rattachant les conclusions par un lien nécessaire, objectif - par un raisonnement qu'Aristote voudrait indépendant de celui qui raisonne-; de l'autre côté, une pratique tâ-

tonnante, modeste, qui fait place à la conjecture et au probable, et qui ne s'effraie pas à l'excès de laisser une question sans réponse. L'inventeur du syllogisme en fait alors un usage particulièrement parcimonieux et il n'a guère recours à des intuitions infallibles". P. 440: "...de même on ne comprendra l'homme que si, dans la représentation indivise de l'humanité, on distingue deux termes qui s'impliquent: le genre, animal, et la différence, raisonnable, la matière et la forme. On pose alors, ainsi qu'Aristote le reconnaît, plutôt la question du "pourquoi" que la question du "quoi". C'est justement cette question du pourquoi qui caractérise la science et manifeste qu'elle n'est pas constatation, mais intelligence: savoir une chose, c'est l'exprimer suivant une relation, un dynamisme intérieur". P. 210: "La réalité d'une méthode, c'est-à-dire d'une recherche de la connaissance scientifique -différente d'une part de la démonstration, qui développe analytiquement des vérités déjà possédées de façon certaine, et d'autre part, de l'intuition, qui ne comporte pas d'effort progressif..."

Sobre la aporía fundamental aristotélica, vid: W. D. ROSS: Aristotle's Metaphysics Oxford 1924, t. II pp. 159-160: "El hecho es que ousia no significa primero para Aristóteles nada más definido que lo que es en toda la verdad y plenitud del término. Concíbele él a veces como lo que, en las cosas, es en el pleno sentido del término: el tí esti o la esencia; y a veces también como lo que es en el pleno sentido del término, porque no está en cosa alguna, sino que existe por sí mismo: el tóde tí o el individuo". (subr. orig.)



CAPITULO III: Por el camino de Avicena.

En realidad, tanto Scoto como Avicena pretenden devolver a los textos del Estagirita su verdadero y prístino sentido, tratando únicamente -al menos en su intención- de remontarse a la fuente común leer correctamente lo que leen. Y es por ello que el leitmotiv de ambos sistemas y el recurso constante a que uno y otro acudirán de continuo se diría que fuese aquella célebre sentencia aristotélica sobre el ser "en cuanto tal", el ón hé ón de Metafísica, libro IV, 1, 1003 a 21, siendo precisamente este tajante "en cuanto tal" el criterio que ambos autores pretenden convertir en piedra de toque de su especulación. De este modo, la orientación, por no decir el imperativo del Filósofo, de liberar el objeto primero de meditación o el objeto de la ciencia primera (en el sentido laico del término para Scoto)(1) de toda adherencia o determinación ulterior del ser o de la esencia que no sea únicamente su propio y puro ser-tal, su "talidad", es en definitiva la milenaria enseñanza que, en este momento, hace que la caracterización escotista de las esencias haya de moverse en el mismo sentido en que lo hiciese la primera teoría "filosófica" (2), a su juicio, que logró aprehender condignamente esta desnudez de la esencia en sí. Y tal teoría, como se sabe, no es otra que la de Avicena. ¿Cómo es, pues, la esencia avicenisiana?

Permítasenos insistir: para el hombre de Bokhara, la fidelidad al texto aristotélico mismo es lo que obliga al intérprete a sus-

tituir la pregunta por la sustancia, entendida al modo averroísta que en otro tiempo y lugar prevalecerá, por la pregunta que inquiere por la quiddidad, por la esencia o la ousía entendida siempre, bien es verdad, "en cuanto tal": "Entre los numerosos sentidos de ser, es claro que el primero es aquel en que ser significa lo que es, la ousía", se decía tajantemente en Metafísica Z, 1028 a 13-15. "En verdad, el eterno objeto de las investigaciones todas, presentes y pasadas, la cuestión siempre planteada: ¿qué es el ser? (tí tó ón), reduce a esta: ¿qué es la ousía? Por ello, si el universo averroísta acabará siendo grosso modo el símbolo típico de una versión "existencialista" de los textos aristotélicos, de una resolución de la aporía fundamental aristotélica que otorgará decididamente la primacía onto-lógica a la substancia material individual, y el de Avicena por su parte el de la lectura "esencial" de esos mismos textos y la resolución de esa misma aporía con el prestar a las determinaciones categoriales una mayor atención, Duns Scoto opta indudablemente por Avicena, y lo hace no sólo a tenor de la superior e incontestable autoridad del Filósofo que se expresa en los párrafos antecitados, sino sobre todo porque esa su peración del fisicismo existencialista que Avicena le proporciona con su peculiar versión de la esencia es justamente la meta que como vimos anima a Scoto en su proyecto de filosofía teológica.

Tal opción, sin embargo, no deje de presentarse teñida de problematicidad. En efecto, Avicena representa en muchos aspectos un "filósofo" más para el Sutil; como tal, numerosos puntos de su teoría se encontrarán incursos en esa reticencia genérica que hacia el libre pensamiento steológico -desvinculado del dogma en proporción mayor (que no absoluta, como veremos) de lo que la especulación escolástica pue-

de estarlo. Scotto mantiene como uno de los pilares de su crítica a la filosofía desde el saber de la Revelación. No vamos a insistir en dibujar las líneas maestras de la polémica que a Duns Scotto enfrenta con los pensadores que han ignorado la contingencia y la libertad de la actuación del Creador cristiano, polémica que ha sido objeto de tratamiento en un apartado anterior. Recordemos tan sólo, por lo que a Avicenna respecta, cómo en la obra del médico persa, abigarrada mezcla de elementos platónicos, neoplatónicos y aristotélicos, se intenta una conciliación del culto al Filósofo con una teoría completa de la emanación, acompañada de los usuales elementos de trasfondo gnóstico(3) -encarcelamiento del alma en el cuerpo, unión bestificante...(4)-, que es probable derive del hecho de la introducción en el catálogo entonces vigente de obras de Aristóteles de escritos hoy atribuidos a Plotino y Proclo (5).

Como resultado de ese esfuerzo de síntesis, se dibuja un esquema fuertemente necesitarista del mundo en cuya cúspide sitúa Avicenna, como origen de la procesión de Inteligencias rectoras de los distintos cielos, un Dios curiosamente dotado de caracteres aristotélicos y platónicos, concebido como Noésis noéseos cargado de modelos ejemplares (6) cuya propia perfección, soledad y unicidad rechazan toda volición, toda providencia y libertad en su hacer descender desde sí inteligencias inferiores, almas, cuerpos incorruptibles, cuerpos corruptibles, escalones interrelacionados de una jerarquía cuya necesidad es pura posibilidad respecto del Acto Puro, según el principio aristotélico de que nada que esté en potencia puede pasar al acto si no es en virtud de otro acto (7).

Así, la potencia se identifica con lo posible, y el acto pu

ro, con el ser necesario, teniendo aquélla una necesidad exclusivamente derivada. La creación avicenisiana es por tanto una creación ab aeterno, pues eterna -y no voluntaria- es la acción de las causas que hacen pasar del poder-ser al ser; y sin embargo, y con vistas a congraciarse con la doctrina coránica (8), Avicena admitirá también que si el mundo incorruptible de las Inteligencias se relaciona internamente por necesidad, cuando de tales causas primeras pasemos a los compuestos causados la "generación" propiamente dicha, que se verifica en el tiempo y mediante el concurso de la materia, entonces un factor de contingencia que escape al férreo esquema de las relaciones causales (9).

Pese a esta matización, es indudable que tales aspectos de la especulación avicénica no podían en rigor interesar al hombre de Duns. Su teoría de la esencia, su interpretación del objeto del entendimiento ex nature potentiae probablemente a partir de su propio saber teológico (10), su lectura formalista de Aristóteles, sí constituyen en cambio, como venimos señalando, elementos de la obra del médico perse que Duns Scoto habría de canalizar en sus propios escritos con toda la fidelidad de un discípulo que erranca de ellos para construir su propia reflexión (11). Esta fidelidad, volvemos a insistir, radica por otra parte en el hecho de que la interpretación avicénica del ser aristotélico parece apoyarse directamente en pasajes incontrovertibles del propio Estagirita. Algunos de ellos han sido mencionados con anterioridad. De ellos se desprende, a la postre, que se diría enseñanza última de Aristóteles que la forma haya de ser identificada sin vacilación con la esencia, pues es un hecho que la ousía ha sido caracterizada como núcleo onto-lógico, raíz autosubsistente y autónomamente energética del ser (12), y el mismo tiempo se ha sos-

tenido que la forma es quien da esa unidad y consistencia íntima a la cosa, por ende a su ousía (13); ahora bien, la forma es también, como asimismo la ousía, aquello que se expresa por medio de la definición:<sup>(14)</sup> "cierto que sólo el individuo merece plenamente el título de ser, mas todas las investigaciones sobre lo que hace el individuo un verdadero ser, le lleven no obstante a poner la esencia o la forma como la última raíz del ser de lo que es". (15)

Esto resulta evidente. Un célebre texto de las Categorías, sin embargo, viene a sancionar las conclusiones que hemos obtenido de tal identificación en serie, particularmente las que se obtienen equiparando como últimamente hemos hecho los conceptos de "esencia" y de "definición" (horismós). Si en efecto se recuerda que, para Aristóteles, el objeto de la definición es siempre un género especificado, por tanto algo que es siempre común a una pluralidad de individuos (16), parece aclararse el dictum del Estagirita en Categorías, I, 5, 3 b-4 a en que se niega que una sustancia, "lo-que-algo-es", pueda admitir variaciones ni en el tiempo ni en los individuos en los que se realiza: antes bien, en su calidad de "forma" ha de mantenerse siempre idéntica a sí misma, una siempre y la misma "quidditas" para todos los individuos de la especie. La "humanidad" como tal así como la "blancura" en cuanto tal, en definitiva, se perfilan así como esencias autoidénticas, autoconsistentes, inmutables en su propio ser. (17)

Con toda seguridad, late subterráneamente en toda esta reflexión esa antes eludida precisión aristotélica, "en cuanto tal", que habrá de convertirse en el canon fecundo que regirá las filosofías concordantes en este punto de Duns Scoto y Avicena. Desde Aristóteles,

repiteámoslo, la esencia-forma en sí y por sí considerada ha expresado a través de su definición propia un contenido esencial que es uno y el mismo para todos los individuos de los que tal concepto puede predicarse sin equivocidad ni juicio erróneo. Y a partir de tal precedente puede explicarse por qué habré de manifestar Avicena, en su sentencia nuclear, que:

"Animal in se quiddam, et idem est utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima. In se autem huius nec est universale nec est singulare(...) animal autem in se est quiddam intellectum in mente quod sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal non est nisi animal tantum"(18)

Si alguna duda quedase sobre el espíritu formalista y platonizante con que Avicena aborda la esencia, la Metaphysica tract. V cap. I fol 86, reafirme con mayor vigor esta idea que acabamos de exponer:

"Equinites etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas, unde ipsae equinites non est aliquid nisi equinites tantum".

"Equinites non est...nisi equinites tantum". He aquí el ritornello específico de una teoría de la esencia pura, de la esencia en la pura concepción de su talidad, que Duns Scoto habrá tan profundamente y coherentemente de utilizar en la construcción de su propia armazón de formalidades. En sí misma considerada, y prescindiendo por el momento de otras "posibilidades", "estados" o "modificaciones" de la misma esencia ("estados" que en el texto últimamente citado se introducen bajo esa noción de la "universalidad" como lo que cabe que "acgeza" a posteriori lo que no es sino desnuda "equinidad"), la quiddidad aviceniana se perfila inequívocamente como aquello que, respondiendo

plenamente a la pregunta por el ser-(de-las-cosas), constituye una entidad fundante, cuya coherencia y mismidad no consiste sino en su propio e invariable ser-tal: lo-que-es.

Ahora bien: esté absolutamente fuera de toda duda que Duns Scoto conocía estos textos, pues su expresa mención se reitera a lo largo del Opus Oxoniense (19) y las restantes obras auténticas de nuestro autor. A través de los mismos, se apuntala esta concepción de la esencia que se enfrenta a ella aprehendiéndola en su generalidad e in determinación más comunes, prescindiendo intelectivamente de toda determinación lógica o físico-singular que sea en rigor ajena al núcleo verdaderamente metafísico de esta sola quiddidad; quiddidad que en su ser y en las concrecciones de su ser habrá de presentarse siempre igual a sí misma, reducto inviolable de absoluta onto-logicidad. Sin embargo, desde la Metafísica aristotélica, lib IV, 4, 1014 b 13-15, con el nombre de "naturaleza" se conocen también las sustancias consideradas en cuanto principios de cambio -y, por ende, en cuanto principios de ser. Y es por ello que Duns Scoto, aunque no ignore la dimensión puramente "física" que tiene el término "nature" en cuanto forma parte del vocabulario que cubre la teoría de la generación y las mutaciones (20), conocerá preferentemente como naturae (21) estas mismas esencias avicenisianas cuya virtualidad consiste en hacer de cada ente lo que es, y a las que reconoceré explícitamente idéntica propiedad fundante de no ser sino lo-que-son, siempre y en todo lugar; al menos, consideradas en cuanto tales y en la pureza de su estado meta-físico.

Quizá pueda también hallarse así la razón profunda que subyace a aquel célebre dictum avicénico sobre las relaciones que median

entre la esencia y el existir, que habrá de ser recogida por Averroes en su crítica al persa y posteriormente aprovechado por Duns Scoto para su propia reflexión. (22) Su alcance, en efecto, es enormemente amplio en el contexto de las ideas que estamos comentando, pues en el mismo, según la versión de Averroes, viene a decirse que:

"(Avicenna autem multum peccavit in hoc, quod existimavit) quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei"(23).

El primado de la esencia parece aquí asegurado sin vacilación. Si Gilson (24) ha podido caracterizar la aurora del pensar griego como una búsqueda de la determinación del ser que, precisamente, hace de tal ser "el/lo uno", tomando el "ser" y la "unidad" como conceptos equiparables si no sinónimos, ahora en cambio la esencia ha su plantado de tal modo desde su propio fondo la raíz y el ámbito todo del ser, que la propia entidad y la unidad misma de los entes se perfilan para Avicena como determinaciones que se añaden a ese "algo" aún más fundamental que se llame quiddidad. Duhem (25) cita un texto que, a nuestro entender, es al respecto todavía más aclarador: "Este modo de existencia al que corresponde esta pregunta: ¿Es? es un accidente de lo que es la cosa en sí misma, de aquello de lo que se pregunta: ¿Qué es?". De este modo, la crítica averroísta a Avicena adquiere un nuevo matiz; porque, en efecto, el reproche al persa supone, leyendo en latín, que "esse sit accidens eveniens quidditati", lo que desde la óptica del texto citado por P. Duhem permite entender como que la misma existencia es un accidente que a la esencia sobreviene (26); es decir, tomando esse en el sentido tomista de "acto de ser", de "acto de existir", y no en el esencialista de "entidad"(27).



La telidad, la pureza de la esencia, su mismidad desnuda, arrastra en definitiva por una parte la inmutabilidad de su naturaleza; por otra, la distingue y separa radicalmente de las determinaciones que se le añadan, y que en ella se justifiquen como en su fundamento responsable; ahora bien, entre estas determinaciones subordinadas se mencionan nada menos que la unidad y la existencia misma del ente. Con tal posición de pensamiento, por tanto, los entes avicenisianos son tomados desde ahora como puros possibilia ex se, dado que si bien en virtud de la causa que los pone en la existencia pueden ser legítimamente considerados como necessaria ex alio, desde el punto y hora en que la existencia de tales entes es mero añadido extrínseco a la mismidad de la esencia con la que compone y de la que se distingue, la presencia real de tales entes será sencillamente un producto de la contingencia, y no la hija de la necesidad (28).

A partir de entonces, la idea platónica capital de que, en realidad, el problema de "ser" antecede de continuo como condicionante al problema de "existir" va a hallar en la línea Avicena-Scoto una profunda derivación, según la cual la realidad esencial de "lo-que-es", quiddidad o naturaleza, se erigirá como último garante y principio necesario de unos entes para los que el existir es mero accidente de su esencialidad. Que en Scoto no "haya" en rigor más esencias que las actualmente individualizadas, y que en su teoría la distinción de esencia y existencia sea, frente a la distinción real del tomismo, mera distinción formal ex natura rei, no altera sustancialmente la pertenencia de nuestro autor a esta línea que comentamos de pensamiento, equilibrando simplemente esta corrección el primado general que la esencia tiene también, como veremos, en los textos del Doctor Sutil.

En realidad, es asimismo cierto que ya la antigua sentencia aristotélica "lo mismo es 'hombre' que 'hombre existente' o 'un hombre'" (29), expresiva como es de las identidades fundamentales que corren entre quidditas (ousia), "ser" y "aquello que existe", la forma y la unidad (30), había asegurado claramente que la realidad que se manifiesta a través de tales términos es siempre una y la misma. Como escribirá Sto Tomás a la sombra de esta idea, ista tria, res, unum, ens, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes (31). Sin embargo, no sólo cabe leer esta frase del Estagirita con un sentido existencial; cabe también hacerlo como Avicena la lee; porque, en efecto, si la enseñanza que de ella se desprende puede ser resumidamente "siempre hay esencia donde hay existencia", la concordancia implícita con otros pasajes del Corpus Aristotelicum, especialmente los que arriba citamos en relación a la búsqueda aristotélica del ser (la ousia) en cuanto tal y la reducción de todo lo presente al fundamento común de esa misma ousia en su in-composición de principio con la existencia (32), esa concordancia, decimos, permite colocar la primacía de los tres elementos de la igualdad básica del Estagirita en el que de ellos apunta directamente a la esencia, que así deviene suelo (Grund) y condicionante: "siempre hay existencia donde hay esencia", se diría shore por contra; supuesta por tanto una división de esencia y existencia que aunque aceptada por Avicena es problemática en Aristóteles y aún discordante con la literalidad del pasaje citado, el acento podría colocarse en la originalidad de la esencia y pretender todavía ser fiel al espíritu peripatético (33).

No otra es la tesis de Avicena, piedra de escándalo para aristotélicos que siguen la interpretación marcada por Averroes de e-

se mismo ambigüo espíritu matriz. En efecto, el carácter constitutivo que la esencia (ess), quiddidad (māhīya), naturaleza (tabī'a) o hecceidad ('annīya) posee de pleno derecho, no ofrece duda desde los textos de Avicena:

"La naturaleza fundamental en la que (la cosa) no difiere más que numéricamente, como la humanidad, es constitutiva de cada individuo, uno a uno, que esté por debajo de ella; ...así ella es lo esencial y constituyente" (34)

"Se ha dicho al distinguir lo esencial de lo accidental que lo esencial es constitutivo y lo accidental no" (35).

Al mismo tiempo, se trata del rasgo más íntimo y definidor de la cosa:

"Decimos que cada cosa tiene una quiddidad, por la cual es lo que es, que es su verdad o mejor su esencia; y la esencia de cada cosa es una" (36)

Esta unidad de la esencia, sin embargo, no implica necesariamente que no haya diferencia alguna entre las nociones de "unidad" (wāhidiya) y "esencia"; esa diferencia existe, como indicamos anteriormente, y permite otorgar una clara primacía a la segunda:

"Lo uno coincide a veces con el ser en el hecho de que lo uno se dice de cada uno de los predicamentos, como el ser. Sin embargo, su comprensión, como tú sabes, es diferente; pero coinciden en que ni el uno ni el otro indican la sustancia de algo" (37)

"Pues la unidad no es la esencia de alguna de las cosas, ni constituye su esencia, sino que es una cualidad que acompaña a la esencia" (38)

La lectura de las primitivas igualdades aristotélicas no puede hacerse, a nuestro entender, con un sentido más esencialista de

las cosas. En estos textos, lo que en su momento veremos será la distinción formal escotista que se establece entre el ser y la unidad, concebida como "pasión propia" de éste y trascendental, ha encontrado ya una primera formulación. Todavía más en concreto, la esencia avicenisna vuelve a alzarse específicamente sobre la unidad:

"Una naturaleza en sí no es una ni múltiple, al contrario la unidad es una cualidad que se añade a la equinidad y, con esta cualidad, la equinidad es una".(39)

y lo hace, claramente, atribuyéndose de rechazo ala unidad esa nota "cualitativa" que hebré de constituir una de las piedras de toque en la interpretación escotista de la esencia pura concebida en su sólo ser inteligible constituyente de la entidad. Asimismo, en otros pasajes se advertirá consecuentemente que tales essentialia deben ser considerados como "universales":

"'Hombre' no es esencial al hombre, pero 'animal' y 'razonable' son ambos esenciales al hombre"(40)

y es por ello que tales "universales", en sí mismos considerados, son tan indiferentes a la determinación como toda esencia pura:

"(El universal)no es uno ni múltiple, ni existe en los seres concretos ni en el espíritu"(41).

Comienza así a apunarse una triple escisión del universal en universal-en-sí, universal-en-la-mente y universal-concreto o -existencial, que otorgaría el carácter de "esencia" verdaderamente tal en la primera de sus acepciones, en tanto que las dos restantes expresarían las dimensiones o "estados" existenciales de la esencialidad:

"Las cosas existentes son o bien cosas que exis-

ten en las esencias concretas sin que su ser provenga de nuestra elección, o bien cosas cuyo ser viene de nuestra elección y nuestra acción"(42)

Bien que de una manera indudablemente oscura, estas tres clases de universal han sido tratadas por Avicena: de ello nos habla con estas palabras:

"Se llame universal la idea en tanto que se predica en acto de muchos, 'hombre' por ejemplo. Se llama universal la idea que puede ser puesta como predicado de muchos...pero no es necesario, seguramente, que esos "muchos" existan, incluso ni uno solo. Se llame universal una idea tal que nada impide a su concepto ser atribuido a varios, no procediendo el obstáculo más que de la presencia de una causa extrínseca"(43)

que aluden a la presencia de una cierta "naturaleza" o "universal" que se nos dice es de carácter "incondicionado":

"Se llame universal tanto la humanidad sin ninguna condición, tanto la humanidad con la condición de ser puesta como predicado de muchos según alguno de los modos conocidos (de universalidad). El universal en el primer sentido existe en acto en las cosas, y es atributo de cada una de ellas, pero no es uno ni múltiple por esencia. Pues esto le pertenece en tanto que es humanidad"(44).

Viene a tratarse, pues, de una "humanidad", de una "equinidad" en cuanto tal que en sí misma no es sino lo que es, un en-sí pura y absolutamente indeterminado, que en su realizarse actualmente en las cosas concretas conserve esa nota de indeterminación que le es propia, y que por obra de la mente puede revestirse de la universalidad de predicación:

"Así pues no hay universal común que exista (con-

cretamente); pero la existencia del universal no es común en acto más que cuando esté en la inteligencia. Es la forma que esté en el espíritu, cuya relación en acto o en potencia a cada individuo es idéntica" (45).

A nuestro entender, es aquí donde Avicena alcanza una mayor claridad en la exposición de su pensamiento forzosamente abstruso. Si nuestra interpretación es correcta, se nos advierte que este "universal común", puramente indeterminado e indiferente en su talidad, en su ser-en-sí, permanece como constituyente en las cosas concretas, y en las mismas se mantiene como tal universal, pero un universal meramente potencial, común por neutralidad; y si la mente es quien ha de convertir esa posibilidad en la actualidad positiva de una genuina universalidad de predicación, tanto en su existir en las cosas como universal potencial como en su existir en la mente como universal actual, esta "forma" que perseguimos no altera en nada la auto-consistencia invulnerable de su identidad.

Pero este prelude sobre el universal, en rigor, adquirirá para nosotros mayor significado cuando la tripartición en que se dibuja el sentido del término se traslade en ajustado paralelismo al campo de la quidditas, al ámbito de la esencia o natura o "perfección formal" que será el objeto de las reflexiones de Scotus. ¿Cabe, en efecto, entender este "universal" incondicionado como coextenso respecto de la "naturalidad" en sí, māhīya? El universal, en cuanto "idea" (ma' nā) o intentio, se nos dibuja inequívocamente como contenido de concepto. Si ahora advertimos que, como desde Aristóteles viene enseñándose, Avicena determina el ser de la esencia por medio de la conjunción del género con la especie (46), por lo tanto con una nota de uni-

versalidad, el paso del universal a la quiddidad parece asegurado. En otros pasajes, en efecto, Avicena nos hablará de

"Las ideas que constituyen la quiddidad"(47)

Sin embargo, no parece tan claro que el universal "sea" la quiddidad. De hecho, el triple sentido en que toda esencia puede ser considerada supone un criterio que reserve únicamente para el estado de abstracción lógica, de universal en acto, de aquélla, el carácter de genuina species o forma universal, que no será sino una modificación de la quiddidad neutra o indiferente:

"La inteligencia especulativa es una facultad del alma que recibe las quiddidades de las cosas universales en tanto que son universales"(48)

Y esta quiddidad es siempre un en-sí cuya consistencia no depende en modo alguno del factum aleatorio de su aprehensión intelectual:

"Todos los constitutivos de la quiddidad entran en la quiddidad en el concepto, incluso si no están presentes al espíritu con detalle" (49).

Ahora bien, aun cuando se reserve la denominación de "universal" en sentido estricto para el "universal-en-acto" que es el concepto común una vez considerado en su predicabilidad por la mente, es lo cierto que la definición que se nos proporcione de quiddidad, traducción directa del tó tí aristotélico, poseerá un indudable acento peripatético que hace de Avicena, en este punto, un mero continuador:

"El que pregunta: ¿qué es? ( nā huwa ) no pregunta sino por la quiddidad" (50)

"Todo posee una quiddidad, por la que es lo que es" (51)

La quidditas, considerada como sinónimo de verdad:

"...es su verdad o mejor su esencia"(52)

dotada de las consabidas notas de constitutividad:

"La verdad de cada individuo es por su humanidad,  
la quiddidad de su ser es por la humanidad"(53)

y cercane por tanto en sus condiciones a la definición que se diese anteriormente del "universal":

"El animal...en sí y en su verdad existe sin que  
ninguna otra cosa le condicione"(53)

alcanza así la "universalidad" estricta en cuanto considerada en la inteligencia, pero ello no es más que un "estado" que le sobreviene extrínsecamente y que en rigor le es ajeno:

"Lo inteligible en el alma del hombre es lo que es el universal, y su universalidad no proviene del hecho de que esté en el alma, sino de que es comperado a numerosos individuos existentes o hipotéticos..."(54)

"Cuendo decimos que la naturaleza universal existe en los individuos concretos, no queremos decir que en tanto que ella es universal...suponemos que la naturaleza a la que sobreviene la universalidad existe en los individuos"(55)

Esta māhiya tiene también a 'sya por sinónimo, y bajo esta voz se cobijan los sentidos "existenciales" de la noción de esencia:

"Estas quiddidades existen a veces en los seres concretos, y a veces existen en los datos de la estimativa"(56)

"Las quiddidades de las cosas están a veces en las cosas concretas y a veces en el concepto"(57)



"Lo-que-es", la māhiya, quiddidad en estado puro y neutramente esencial, pues puede existencializarse tanto bajo la forma de la inteligibilidad del universal, forma que le confiere el acto de la consideración mental, como realizándose individualmente en los entes concretos. La palabra que expresará esta singularización es 'anniya:

"Todo lo esencial no se refiere en un sentido a la quiddidad de la cosa, sino que se refiere a la esencia individual, 'anniya' (58)

"La coloreidad en tanto que coloreidad no tiene una de las dos cosas "(se refiere al color blanco o al negro)... "por condición en la quiddidad de su coloreidad, sino en la 'anniya de su coloreidad y en su venida al acto". (59)

La 'anniya de que se nos habla se perfila definitivamente así como la realización concreta, existente, de la "coloreidad", es la "coloreidad" a la que ningún color hace falta en realidad para ser definida en cuanto tal, pero sí una determinación concreta si debe individualizarse en acto, realizarse concreta y existentemente. La voz, en las traducciones latinas, adquiere por tanto un cariz muy cercano al de la haecceitas escotista, determinación última de la esencia del singular:

"Veritas autem sui esse non est nisi humanitas; ergo id quod est unumquodque singulare est ex eius humanitate; sed speciale acquiritur ex quantitate et qualitate et ceteris" (60).

Dirección interpretativa que parece confirmarse al explicar Avicena la naturaleza del Ser Necesario, en quien quidditas y haecceitas, māhiya y 'anniya, no pueden menos de coincidir:

"El ser necesario no tiene pues otra quiddidad

que la de ser el Ser Necesario; y ésta es la haecceidad" (61).

"Es contradictorio afirmar que la haecceidad de la necesidad de ser sea diferente de su quiddidad" (62).

Dejando aparte el caso único del Ser Necesario, sin embargo, en el resto de la escala ontológica parece darse por averiguado y cierto que la quidditas, la "naturaleza" común que constituye las cosas y puede ser predicada de ellas según el modo de la universalidad, es un "algo" absoluto y neutro, anterior e indiferente a esas determinaciones posteriores que le sobrevienen de la realización en el singular concreto y la universalización por obra de la mente. Determinada en efecto al singular por la 'annīya, a la universalidad por el intelecto, la māhiya avicénica no es en sí sino lo-que-es, ajena por lo mismo en principio a esos "estados" a los que virtualmente se halla abocada e íntimamente inmutable frente a la presión de cambio sustantivo que aquéllos pretenden ejercer. ¿Es pues esta natura común e invulnerable el universal? Quizá la respuesta a la pregunta puede encontrarse en la anteriormente aludida distinción entre el universal en acto y el universal en potencia que ha sido diseñada por Avicena, atribuyendo al primero de ellos la estricta denominación técnica de "universal". Pues si en aquel momento señalamos que aún realizándose individualmente en las cosas singulares la universalidad en potencia no pierde por ello su intrínseca indiferencia a la unidad, y que esta "comunidad" que se conserva es sólo llevada al acto de la predicabilidad por la consideración conceptual, podemos ahora concluir que, tomando el término en un sentido lato, "universal" y "naturaleza" vienen en la teoría de Avicena a coincidir, por cuanto que ambos son sus

ceptibles de ese triple estado potencial (o en-sí), singular (o concreto en acto) y universal en sentido estricto (universal en acto) que terminen por identificar funcionalmente las nociones de "naturaleza común" y "universal en sentido amplio"; en tanto que, hablando con mayor rigor, tan sólo merecería la denominación de "universal" la actualibilidad que tanto el "universal en potencia" cuanto la "naturaleza en su potencialidad" vienen a adquirir por obra de la consideración cognoscitiva. Y este es, a nuestro entender, un esquema de las cosas que habré de pasar íntegramente a la obra del Doctor Sutil.

. .

Los precedentes directos de la noción escotista de formalidad, precedentes que tanto pueden encontrarse en la interna lógica que estructura las consideraciones aristotélicas en torno a la noción de forma cuanto en la relectura aviceniana de esa misma especulación matriz ahora centrada en la idea de "esencia" que como puro contenido óntico-eidético subyace a la singularidad y a la universalidad, creemos que han sido diseñados, dentro de los límites que impone nuestro trabajo, con la suficiente claridad como para permitir comprender hasta qué punto la interpretación escotiana de la idea de "ser", de "esencia" y de "formalidad" viene pese a su originalidad a continuar una larga y hasta cierto punto coherente unidad de reflexión. Que esa tradición posea ciertamente un carácter supratemporal, y acota un ámbito interdisciplinario y suprasistemático de pensamientos, lo comprobaremos a continuación contrastando nuestro propio acercamiento comprensivo a la noción de "forma" con el que en la obra de Suárez habré de resumir la herencia al respecto de la escolástica medieval.

NOTAS

- (1) Lo cual no obsta para que tanto Scoto como Avicena enfrente la ciencia primera, la metafísica, desde las concepciones teológicas. Ya tuvimos anteriormente ocasión de comprobar cómo Scoto habrá de atribuir ese descubrimiento clave de Avicena del "ser en cuanto tal" como objeto adecuado del entendimiento -descubrimiento por el que este "filósofo" rebasa sorprendentemente ese ámbito de la fisicidad estricta al que el resto de sus colegas aparecen para Scoto irremisible y rechazablemente atados- no al poder exclusivo de su lógica mental, sino a los atisbos de transcendentalidad que su propio credo religioso le proporcionase: "Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit etiam sectam suam -quae fuit secta Machometi- philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consonae sectae suae: unde expresse ponit libro IX Met. cap. 7 animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se, et ideo sub obiecto primo intellectus habuit ponere substantiam immaterialem contineri". (Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. n. 33 (ed Vat. t. I pp. 19-20). Sin perjuicio, claro está, de que Duns Scoto no otorgara precisamente al mahometismo un valor especial: "In ista quaestione sunt haereses innumerae damnantes sacram Scripturam, totam vel partes eius....Quidam aliquid utriusque, ut saraceni, quibus inmundus Mahometus miscuit alias immunditias innumeras" (Op. Ox. Prol. pars 2 q. un. n. 99 (ed Vat t. I p. 60)). Pero se a ello, que la interpretación escotista de las razones que movieran a Avicena a adoptar la postura que adoptó son correctas lo prueba el testimonio concordante de Averroes: "Tal es en particular el caso de Algazel, que por supuesto no oculta sus intenciones teológicas, sino también el de Avicena, que pasa por filósofo, pero aquí habla en teólogo. Averroes lo dice con mucha perspicacia en una observación de la que Duns Scoto se aprovechara: 'Y preguntase uno cómo este hombre pudo cometer tal error, y fué porque escuchó a los teólogos de nuestra religión, y mezcló las ideas de éstos a su propia ciencia divina'. (E. GILSON: El ser y la esencia, B. Aires 1951, p. 61.-)

- (2) Que esta teoría es, efectivamente, "filosófica" en el sentido escolástico del término que ya conocemos, pese a sus innegables razones teológicas de fondo (vid nota anterior), puede comprobarse señalando que, en Avicena, si la noción de "ser" tomado en su indiferencia a lo material y lo inmaterial es el objeto adecuado del entendimiento, a la misma se le equipara en este carácter un concepto que para Scoto nunca debe emparejarse a priori con aquélla: el de necesidad: "Dicemus igitur quod 'ens' et 'res' et 'necesse' talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se" (AVICENA: Metafísica Tract. I cap. 6)
- (3) Sobre tales elementos, vid: L. CENCILLO: "Espiritualidad gnóstica" en Historia de la Espiritualidad J. Flors Barcelona 1969 t. III. Sobre esa aludida mezcla de elementos neoplatónicos y aristotélicos en Avicena: F. VAN STEENBERGHEN: La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle, Lovaina-Paris, 1966, p. 42: "Avicenne a légué à l'Occident chrétien une oeuvre encyclopédique, qui est une vaste paraphrase des écrits d'Aristote, couronnée par une interprétation néoplatonicienne de la causalité créatrice". E. BREHIER: La philosophie du Moyen Age Albin Michel Paris 1937-71, p. 188: "Cet aristotélisme est mis dans les cadres du néoplatonisme".
- (4) Tendencias comunes de pensamiento que hacen a Avicena considerar las sustancias intelectuales que rigen los cielos la verdadera patria perdida del alma humana a la que ésta debe volverse como a su lugar natural eterno e inmutable. Ello, si el De Intelligentiis que se le atribuye es auténtico: Vid D. SALIBA: Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris 1927.
- (5) Estos dos libros son la Teología de Aristóteles el uno y el célebre Liber de Causis el otro: Vid F. STEENBERGHEN: Op. cit. loc. cit.
- (6) E. BREHIER: Ibd.
- (7) P. DUHEM: Le système du monde du Platon à Copernic Paris 1913-17 t. V p. 479
- (8) E. BREHIER: Op. cit. p. 189.—Sobre las relaciones que entre teología

y filosofía se establecen en el seno del Islam, vid: E. BREHIER: Op. cit., p. 187: "Entre l'Islam et la philosophie grecque, les rapports étaient tout autres qu'entre christianisme et philosophie: il n'y a, dans l'Islam, ni cette dogmatique compliquée qui emplit des notions néoplatoniciennes, ni une Eglise qui surveille les hérétiques, et dirige, par les sacrements, la vie spirituelle de l'homme; le philosophe n'est pas nécessairement un clerc, et le théologien n'est pas nécessairement philosophe... Il ne faut pas d'ailleurs se figurer ces philosophes, pas plus dans l'Islam qu'en Occident, comme des libres penseurs, réclamant les droits de la raison; c'est par suite d'une confusion qu'Averroès peut devenir, quand ses œuvres eurent passé en Occident, le type du libre penseur. Tout comme Avicenne, il prétend penser dans les cadres de l'Islam". Matizadamente en contra, vid F. STEENBERGHEN: Op. cit. p. 43: "Averroès parvient ainsi à assurer l'autonomie de la philosophie, qui représente la vérité absolue et l'interprétation savante du Coran; elle est indépendante de la théologie, savoir dans lequel domine l'interprétation vraisemblable, et la foi populaire, qui est au niveau des simples. On voit comment les docteurs chrétiens pourront dénoncer en Averroès le père du rationalisme antireligieux".

- (9) E. BREHIER: Op. cit. p. 190: "Dans le néoplatonisme arabe, en effet, la cause première et les causes créées qui dépendent d'elles, intelligences motrices et cieux, agissent immédiatement d'une action éternelle, comparable à un rayonnement... mais la matière doit être préparée à la recevoir. Pour qu'un être vivant existe par exemple, il faut une mixtion déterminée d'éléments qui, une fois préparée comme il faut, accueillera telle âme spécifiquement et même individuellement déterminée". - Según otras interpretaciones, la idea de "creación" inundaría antes bien la totalidad del esquema avicénico, pues admitiéndose el concepto de "emanación", la producción de la Primera Inteligencia por el Ser Necesario constituiría ya por sí misma una "creación", puesto que, para las sustancias separadas, "pensar" o "contemplar" sería *eo ipso* creación: "Aquí se presenta un problema. Si se acepta el principio de que lo uno sólo puede producir lo uno, y Dios es Uno, ¿cómo el mundo, con toda su multiplicidad, procede de El? Para resolver este problema resultó útil la teoría neo-platónica de la emanación (faiḍ)(...) Del Ser Necesario que es uno, y que no es un cuerpo ni está en un cuerpo, que no es divisible ni definible, procede por emanación lo

primero causado (al-ma' lūl al-swwal) que es también uno. Es una pura inteligencia, por ser una forma que no esté en la materia. Es, pues, la primera de las inteligencias separadas. Pero ¿cómo, con exactitud, tiene lugar este acto de emanación? El pensar o la contemplación, para las sustancias separadas, es equivalente a la creación y produce los mismos resultados. (...) El Ser Necesario crea, con un acto de pura reflexión, la primera inteligencia, que como El es una y simple. Piensa Su propia esencia, y el resultado es ese acto de creación. La capacidad de pensar, y en consecuencia de crear, no es algo particular al Ser Necesario, sino que es igualmente cierta para las inteligencias, que participan también de ella. Y la inteligencia primera, al reflexionar sobre ella misma, produce la causa primera." (Scheil F. AFNAN: El pensamiento de Avicenna Traducc. V. Yasmuni, México Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 173. Se publicó en versión inglesa por G. Allen and Unwin en Londres, 1958 con el título "Avicenna, His Life and Works").

- (10) Vid nota 2. Resulta esclarecedor a este respecto que la frase avicénica "Ens et res...prime impressione..." (vid nota 2) sea recogida por Scoto, tanto en Op. Ox. Prol. pars 1 q. un. n. 1 (ed Vat. t. I p. 2) cuanto en Lectura Prima, Prol. pars 1 n. 1 (ed Vat. t. XVI, p. 1) ignorando la apostilla "et necesse" que incluía originariamente el texto del médico persa. Salvando cualquier problema de conocimiento truncado del texto por parte de Scoto, es indudable que para utilizar el dictum de Avicenna en provecho de la teología cristiana ese remanente neoplatónico de la "necesidad" no ayuda precisamente a la presentación de un Avicenna cercano a la transcendentalidad de concepto que presupone la concepción cristiana, a partir de su propio saber teológico.

- (11) Vid: E. GILSON: "Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant" en Archives d'histoire doctrinales et littéraires du Moyen Age, IV, 1929. La obra capital de GILSON en la que la tesis de la fundamentación avicénica de Duns Scoto se exployó por vez primera es, sin embargo, por antonomasia, "Avicenne et le point de départ de Duns Scot" en Arch. d'histoire doct. et litt. du Moyen Age, II, 1927. Vid, p. 147: "Il est d'abord difficile de ne pas être frappé de l'influence exercée par Avicenne sur la

formation du scotisme. On l'a trop négligée jusqu'ici. Sans doute, confondre la philosophie de Duns Scot avec celle d'Avicenne serait une erreur pire que d'ignorer leurs relations... Duns Scot rejette tout ce que la doctrine d'Avicenne contient d'inassimilable pour une philosophie chrétienne... ne l'a pas subie passivement, il l'a acceptée comme un point de départ qui lui convenait, parce que la philosophie d'Avicenne, pénétrée de platonisme, lui permettait de transposer les thèses fondamentales de saint Augustin sur le plan philosophique nouveau et de sauver leurs résultats essentiels en les formulant en une langue philosophique plus technique, plus précise, que celle dont avait usé saint Augustin lui-même. En outre, sur certains points essentiels tels que le problème de l'intellect agent et de l'abstraction intellectuelle, Duns Scot contredit ouvertement Avicenne et accepte, quant à leur fond, les conclusions de saint Thomas d'Aquin(...) Entre Avicenne et Duns Scot, il y a saint Thomas d'Aquin. Ceci dit, il reste vrai que, grâce à l'influence d'Avicenne, qu'il approfondit et dont il développe les thèses fondamentales, Duns Scot est parti d'une idée de ce qu'est la métaphysique, de son objet, de l'objet premier de l'intellect et du fonctionnement même de l'abstraction intellectuelle, différente de celle de saint Thomas.(...)(p. 148) "Par là même Duns Scot se trouverait d'abord rattaché au courant avicennien qui prévalait surtout à Oxford, mais aussi à Paris avant la réforme philosophique opérée par saint Thomas... Ainsi que nous l'avons vu, l'explication même des textes de Duns Scot est impossible à moins qu'on n'ait le texte d'Avicenne sous les yeux:... Avicenne doit être sur notre table comme il était sur la sienne". Vid: Ibrahim MADKOUR: "Duns Scot entre Avicenne et Averroès" en *Studia Scholastico-Scotistica* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11-17 sept. 1966 celebrati) Romae 1968, vol I ("De doctrina Iohannis Duns Scoti": "Documenta et Studia in D. Scotum Introductoria") pp. 169-183; p. 172: "On sent que Duns Scot a constamment Avicenne présent à ses yeux, il le mentionne avant même de citer Aristote;... seul saint Augustin est au-dessus de lui. Pour expliquer le scotisme -M. Gilson l'a bien remarqué- on ne peut pas oublier que ce système a Avicenne pour point de départ, et qu'il contient certains éléments avicenniens indéniables, tels que: l'idée de l'être, la distinction de l'essence et de l'existence, la preuve de l'existence de



Dieu, l'argument de l'homme veulent et la notion d'illumination qui relie l'augustinisme et l'avicennisme". El autor propicia, además de este confesado hacerse eco de la tesis de Gilson, un estudio atento de las influencias que el propio Averroes haya podido tener en el desarrollo del sistema escotista (pp. 175 y ss), especialmente desde el punto de vista de la admisión por Averroes de una escisión tajante entre dos autoridades contradictorias, la razón y la fe (tesis que el autor toma de RENAN). No compartimos esa tesis, que parece basarse (p. 177) en que Duns Scoto "comparte" el "reproche" averroísta a Avicena de haber mezclado teología y filosofía; en realidad, no hay tal "reproche" a Avicena, sino explícitamente lo contrario, en los textos del Sutil: "Item, Averroes I Physic. ultimo commento dicit quod Avicenna multum peccavit ponendo metaphysicam probare primam causam esse, cum genus substantiarum separatarum sit ibi subiectum, et nulla scientia probat suum subiectum esse; sed ratio illa Averrois non valeret nisi intelligeret quod Deus esset primum subiectum ibi; ergo etc" (Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3 n. 136 (ed Vat. t. I p. 93) "Ad Commentatorem I Physic., dico quod Avicenna, quod contradixit Commentator bene dixit, et Commentator male" (Id., n. 194, p. 130) O también: "Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem" (Rep. Per. Prol q. 3 a. 1).

(12) E. GILSON: El ser y la esencia op. cit. pp 46-48

(13) E. GILSON: Op. cit. p. 53. ARISTOTELES: Metafísica, Z, 4, 1029 b 13-14; 1030 a 29-30; 1030 b 4-6

(14) Ibd. Sobre la equiparación, en el pensamiento aristotélico, entre saber por causas y saber por esencias: Analíticos posteriores, II, 2 90 a 31

(15) E. GILSON: Ibd.

(16) ARISTOTELES: Analíticos Posteriores II, 13; Tópicos, I, 5, 102a 31

- (17) Por eso, y como probaremos de inmediato, la esencia avicenisiana "no difiere mucho de la aristotélica, tal como aparece en el libro Z, de la Metaphysica" (S. F. AFNAN: Op. cit. p. 156)
- (18) AVICENNA: Lógica, parte IIIª, fol 12 (ed. veneciana, 1508)
- (19) Por ejemplo, en I d. 3 pars 2 q. un n. 303 (ed Vet. t. III, p. 185): "...secundum Avicennam V Metaphysicae, 'humanitas est tantum humanitas'..."
- (20) Rep. Par. I d. 10 q. 3 n. 5: "Alio modo sumitur natura pro principio naturali, ut est vis quaedam productiva similis ex simili ex vi productionis. Et isto modo ponitur Filius in Divinis produci naturaliter, quia ex vi productionis suae procedit ut similis a simili in natura; nam generatio quae est in Divinis est productio similis a simili in substantia". - Op. Ox. Prol pars 1 q. un. n. 73 (ed Vet t. I pp. 44-45): "...dico quod natura quandoque accipitur pro principio intrinseco motus vel quietis - prout describitur II Physic. - quandoque pro principio activo naturaliter, prout natura distinguitur contra artem sive contra propositum propter oppositum modum principiendi, sive sit intrinseco sive non, dummodo sit naturalis". - Op. Ox. III d. 21 n. 4: "Duplex est processus naturae: unus, quo ab imperfecto tendit et profecit in perfectum; et haec est via generationis: alius, quo a perfecto tendit et deficit in imperfectum; et haec est via corruptionis". - Los diversos sentidos de la voz "natura" y "naturalis" se expresan asimismo en Rep. Par. IV d. 43 q. 4 nn 2-3-4 (Op. Ox. Ibid.). Vid: Rep. Par IV d. 10 q. 9 n. 4: "...non enim dicitur solum naturaliter fieri quod ab aliqua natura potest geri, sed quod ab omnibus causis naturalibus activis et passivis simul concurrentibus potest fieri". (Op. Ox. Id q. 8 n. 5). - Rep. Par. II d. 18 q. 1 n. 6: "Natura dicitur dupliciter: Uno modo ut distinguitur contra intellectum et artem, et agens a proposito; et isto modo natura est principium determinatum ex se ad agendum (...) Alio modo accipitur natura pro subiecto naturalitatis, in quo est naturalis inclinatio ad aliquid; et sic animalia habent potentie naturalem in motum augmentationis, nutritionis, etc in hoc scilicet quod naturaliter possunt augmentari, a quocumque agente fiat. Sic igitur dicitur, quod natura potest accipi pro agente, vel pro passo naturali."

(21) Rep. Par. I d. 10 q. 3 n. 5: "Natura accipitur uno modo communiter pro essentia; et sic unumquodque sicut habet entitatem, sic et habet naturam... Unde sic dicimus, quod natura quantitatis est talis, licet quantitas secundum se considerata non sit res naturalis". Todavía más: la voluntad misma, que es en principio lo más radicalmente opuesto al modo de obrar "natural", en cuanto "entitas" cae también bajo el área omnicomprensiva de la natura concebida como esencia: "Licet accipere naturam extensive, prout extendit se ad omne ens, sic enim dicimus naturam voluntatis, imo extendendo ad non ens, dicimus naturam negationis. Sic extensive loquendo, necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis; et tunc cum voluntas, saltem divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquid velle, ista necessitas perfectae libertatis posset dici isto modo necessitas naturalis. Etiam contingit accipere naturam magis stricte, prout, scilicet, natura et libertas sunt prime differentiae agentis vel principii agentis; quomodo loquitur Philosophus II Physic..." (Quodl. q. XVI, n. 13 (ed B. A. C. pp. 601-602).

(22) Vid nota 1, nota 2 y nota 10

(23) AVERROES: In IV Metaph. c. 3 t. VIII f. 32v

(24) E. GILSON: El ser y la esencia op. cit. pp. 23 y ss. En contra, M. HEIDEGGER: Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot, Traducc. F. Gaboriau, Gallimard 1970, p. 55: "La détermination de l'Unum n'est pas rigoureusement contemporaine à l'Ens, pour ce qui est de son origine. Elle se construit postérieurement sur sa base". Como es sabido, se trata de la tesis de habilitación heideggeriana sobre el entonces atribuido a Scotus (hoy al escotista Tomás de Erfurt) tratado conocido como Grammatica Speculativa. Lo utilizamos únicamente en lo que tiene, obviamente, de abstracto. Se publicó originariamente (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus) en Tübinga, en 1916.

(25) P. DUHÉM: Op. cit. t. IV p. 479

- (26) En contra de tal interpretación, E. BREHIER: Op. cit. p. 189-90
- (27) STO TOMAS: In I Sent. d. 33 q. 1 a 1 ed. 1. La monografía fundamental de E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, dedica buen número de pasajes a recoger las múltiples divergencias que en el escotismo y en el tomismo produce la incomprensión mutua de lo que en cada sistema respectivamente quiere decir esse. Así, en pp. 378, 306, 210 y ss; 238, 493... En términos generales, el esse tomista es "acto de existir", corazón de lo real, presente máxima y fontalmente en el puro existir de Dios, y analógicamente en los entes concretos. Cuando a Duns Scot. se habla de un esse así entendido, su respuesta será: "Non capio". En el escotismo, esse significa el ser de la substancia definido por su quiddidad, y no "hay" -existencialmente- más esencias que las actuales: el esse no se distingue de la esencia: "Nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita" (Op. Ox. IV d. 11 q. 3 n. 46). El esse no es sino la propiedad insita en toda esencia que hace de ella una entidad. Entre ambas metafísicas corre así una incomprensión radical: "Acaso que pa decir que estamos en presencia de postulados metafísicos que, como los de las paralelas en geometría moderna, no implica cada uno, de suyo, en su respectiva esfera, ni contradicción consigo mismo, ni contradicción con otros principios ciertos y evidentes" (F. CHAUVET: "La doctrine fondamentale del sistema filosófico de Duns Escoto" en Revista de Filosofía U. I. A. 1970, nº 7, p. 74)
- (28) E. GILSON: El ser y la esencia, op. cit. p. 62-63
- (29) ARISTOTELES: Metafísica, IV, 2, 1003 b 26-27: "Tautó gár éis ánthropos kai hōn ánthropos kai ánthropos".
- (30) ARISTOTELES: Metafísica, Z, cap 6, 1031, 31-32; cap 17, 1041 b 7-9; 27-28; 1041 a 14.
- (31) STO TOMAS: In Metaph. lib. IV lect. 2

- (32) El problema de la distinción en Aristóteles entre la esencia y la existencia merece sin lugar a dudas un mayor desarrollo, que los límites del texto no nos permiten. Parece, sin embargo, que también en este punto puede encontrarse una manifestación más de la ambigüedad y aporía fundamental en que se debate el peripatetismo: "Si se concibe que Aristóteles haya identificado la existencia y la esencia cuando se planteó directamente el problema de la naturaleza del ser, no es tan fácil entender que haya podido mantener la misma posición cuando debió explicar el devenir de los seres generables y corruptibles. Puesto que tales seres nacen y mueren, preciso es que su misma ousía comience y deje de existir. Parece, pues, que el solo hecho de haberse planteado el problema de la naturaleza de las causas, debiera haber llevado a Aristóteles a distinguir la esencia de la existencia..." (E. GILSON: El ser y la esencia, op. cit. p. 57)
- (33) La observación de que, en rigor, los escolásticos encontraron en los textos aristotélicos apoyos de autoridad para las teorías más dispares se remonta al propio Bacon: "Littera sua" (se refiere a Aristóteles) "est ita meretrix, quod exponit se cuilibet... sicut in guille lubrica non potest teneri manibus attrectantibus" (R. BACON: Compendium Studii Philosophiae, ed Brewer, Londres, 1859, p. 468). A una conclusión similar llegará asimismo cualquier lector de Scot: no son pocas, en efecto, las veces en que el recurso a la "verdadera intención" de las autoridades, y con mayor razón de la de Aristóteles, se encuentra en los escritos de nuestro autor: Vid E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction... op. cit. p. 454: "Aristote a moins gêné qu'on ne le dit la liberté de pensée des philosophes et théologiens du moyen âge, car chacun d'eux y a trouvé ce qu'il pensait lui-même, et non pas toujours arbitrairement".
- (34) AVICENA: Kitāb al- 'isārāt wat-tanbihāt (Libro de los teoremas y advertencias) ed. J. Forget Leyde, 1892, p. 8. Texto citado por A-M GOICHON: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina Paris, Declée de Brouwer, 1938 p. 138 (Voz astī). Como se verá, no compartimos la tesis de E. Bloch a propósito de Avicena. Dejando a parte el valor fundamental de su intuición respecto de la aplicación de los términos "izquierda" y "derecha" a los discípulos de Aristóteles, creemos que, contra lo que sostiene, al menos la E-

dad Media vivió la especulación aviceniana como la "derecha" de Aristóteles, y Averroes como la "izquierda". Ello, con toda seguridad por lo que a Scoto se refiere y siempre en relación con los temas de esencia; no incidimos en el concepto de materia que constituye la base de la interpretación blochiana: "La corriente izquierdista del aristotelismo tiene, por tanto, claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista. En el lugar de Dios, que ha creado el mundo, se coloca el poder de creación de la 'natura naturans', tendiendo hacia la 'natura naturata'...). No es de extrañar que la ortodoxia islámica maldijera a Avicena y a Averroes quemándolos en efígie..." (E. BLOCH: Avicena y la izquierda aristotélica Traducc. J. Deike Robles, ed. Cien-  
cia Nueva Madrid 1966, pp. 38-9. Originalmente publicado en Berlín, 1952: Avicena und die aristotelische Linke)

- (35) GOICHON: Ibd. Dice el autor recoger el texto de Avicena de ciertas partes de la Sifa no recogidas en la versión latina de la Logica. Con él, cifraremos tales textos, cuando a ellos hayamos de referirnos, como "MSL"; aquí, MSL f2 4 a 1 l. 1
- (36) GOICHON: Op. cit. pp. 134-135 (Voz ast). AVICENA: MSL f2 4 a 1.5-6. El carácter formal-oidético del concepto se transparente en la relación lingüística de ast con ahh, espíritu o inteligencia, y con sus derivados: ahh, intelectual.
- (37) AVICENA: As-Sifa (La Curación), litografiado en Teherán, 1303-1886, 2 vols in fol.; II, 429. Citado por GOICHON: Op. cit. p. 430 (Voz wahid).
- (38) AVICENA: An-Najāt (La Salud) El Cairo, 1331-1913, 340. GOICHON: Op. cit. p. 431 (Voz wahidiya). Un pasaje semejante, en An-Najāt, Ibd.: "La unidad es uno de los concomitantes de la quiddidad, no de los constitutivos".
- (39) AVICENA: As-Sifa, op. cit. II, 438. GOICHON, op. cit. p. 431
- (40) AVICENA: MSL fol 4 a 1. 24. GOICHON: Op. cit. p. 138 (Voz ast)

- (41)AVICENA: As-Sifā, cit. II, 483. GOICHON: Op. cit.p. 422 (Voz "ser", mawjūd)
- (42)AVICENA: MSL f2 2 s 1. 25. GOICHON: Op. cit.p. 115 (Voz 'Ihtiyār)
- (43)AVICENA: As-Sifā, cit. II, 483. GOICHON: Op. cit.p. 350 (Voz Ku-llī, "universal")
- (44)AVICENA: An-Naḥḥ, cit., 359. GOICHON: Op. cit.p. 351
- (45)AVICENA: Ibd., 360. GOICHON: Ibd.
- (46)GOICHON: Op. cit.p. 386 (Voz māhīya, 42 ejemplo)
- (47)AVICENA: MSL, f2 4 s 1. 23. GOICHON: Ibd.
- (48)GOICHON: Op. cit.p. 232 (Voz 'ṣql, "inteligencia")
- (49)AVICENA: Kitāb al- 'insārāt... cit, p. 8. GOICHON: Op. cit.p.386
- (50)GOICHON: Ibd. AVICENA: Id.,ms C y F.
- (51)Ibd.
- (52)AVICENA: MSL f2 4 s 1. 5-6. GOICHON: Op. cit.p. 83 (Voz ḥaqīqa)
- (53)AVICENA: Id., 1.11-12. GOICHON: Ibd.
- (54)GOICHON: Ibd. AVICENA: As- Sifā, cit, II, 488
- (54)AVICENA: As-Sifā, cit. II, 491. GOICHON:Op. cit. p. 258.
- (55)GOICHON: Op. cit.p. 257. AVICENA: Id., 492

(56) GOICHON: Op. cit. p. 257 (Voz 'syn', "esencia individualizada", "esencia existente") AVICENA: MSL, f2 4 b l. 7. Vid: S. F. AFNAN: Op. cit. pp. 151-2: "El concepto de ser comprende tanto la esencia como la existencia. Hay la realidad de una cosa, que es la verdad que posee. Hay la esencia de la cosa, que es eso por lo cual es 'lo que es'. Y hay su existencia real. Así, hay una realidad para el triángulo, que es el triángulo, y para la blancura, una realidad que es la blancura. A esto puede dársele el nombre de existencia particular de las cosas, dado que lo que se quiere decir con cosa está corrientemente asociado a la noción de existencia, aunque, de hecho, estén enteramente separadas. (...) Una cosa puede ser concebida por la mente y no existir, sin embargo, entre las cosas externas. Pero no puede haber una cosa que no pueda ser concebida o imaginada por la mente (...) Así transforma Avicena una distinción lógica establecida por Aristóteles entre la esencia y la existencia, en una distinción ontológica de gran peso (...) (p. 153) "Y las causas de su existencia son también diferentes de las causas de su quidditas. Así, la humanidad es en sí misma una realidad segura y una quidditas. No se trata de que su existencia, en lo concreto o en la mente, sea un constitutivo de ella".

(57) AVICENA: Id f2 2 b l. 20-21. GOICHON: Op. cit. p. 258. Según algún autor, la base filosófica que Duns Scotus encontraría en esta tripartición avicenisiana de la esencia hallaría también eco en la obra de Enrique de Gante: Vid W. HOERES: "Wesen und Dasein bei H. von Gent und Duns Scotus" en Franziskanische Studien, 1965, pp. 121-186: "Wenn wir am Schluss die Ergebnisse vergleichend zusammenfassen, kann uns als Maßstab nur der gemeinsame Ausgangspunkt dienen, der die Systeme beider Denker in Grenzen prägt und ihre tiefgreifende Gemeinsamkeit begründet: die allen hinzukommenden Bestimmungen gegenüber indifferente Wesenheit Avicennas auf der einen Seite und die Erfassung der einfachen Wesenserkenntnis, die 'absolute' im Wesen ruht, auf der anderen Seite. Man kann zunächst sagen, dass Heinrich den Wesensgedanken Avicennas radikaler und konsequenter zu Ende gedacht hat als Scotus" (p. 182)

(58) AVICENA: MSL, f2 5 b l. 8. GOICHON: Op. cit. p. 10 (Voz 'anniya)

(59) GOICHON: Ibid. AVICENA: An-Najāt, cit. 380. Vid: M. CRUZ HERNANDEZ:



"El avicenismo de Duns Scoto" en *Studia Scholastico-Scotistica*, cit. vol I, cit. pp. 183-205 p. 196: "...la realidad en sí no tiene que ser ni universal ni individual; es indiferente, pero posee la potencia virtual de la individualidad(...) Porque a la realidad no hay que atribuirle, como antes decíamos, una pura universalidad, ni una estricta individualidad; las cosas no son rigurosamente individuales, en cuanto podemos abstraer de ellas las ideas generales; la misma especie tiene que tener cierta unidad intencional inferior... Esto nos lleva al principio de individuación. También aquí Duns Escoto depende absolutamente de Avicena. Así, mientras Santo Tomás confiere el carácter de individualizadora a la materia, D. Escoto se apodera en cambio de aquella 'forma corporeitatis', distinta de la 'forma corporis', de que hablaba Avicena, coloca el principio de individuación dentro de la propia forma". No compartimos este criterio en su aspecto particular. La *hsecceitas* escotista tiene un indudable parentesco con la *'anniya* *sviceniana*, pero no creemos que una y otra deban identificarse con la forma corporeitatis. Para Scoto, Dios tiene "hsecceitas", y sin embargo nadie puede decir que padece esa 'forma corporeitatis' que, en cambio, sí hubo de poseer el cuerpo mortal de su Hijo... Si consideramos por contra ajustada la siguiente consideración de CRUZ HERNÁNDEZ: "Ahora bien, lo que Duns Escoto hace es dar un peso más y decir: ...lo que hace que un hombre sea tal hombre determinado es que su propia esencia está sellada con la marca de la individualidad; es su propia esencia la individualizada, pues las esencias individuales poseen un principio de autolimitación...". La *hsecceitas*, como veremos, es en efecto una determinación intrínseca de la esencia, no una modificación esencial. Del mismo autor puede consultarse *La Metafísica de Avicena*, Granada, 1949.

(60) GOICHON: Op. cit. p. 11 (Voz *'anniya*). AVICENA: *Lógica* ed. veneciana 1508 f<sup>o</sup> 4 r<sup>o</sup> l. 6-8

(61) GOICHON: *Ibd.* AVICENA: *As-Sifa*, cit. II, 580.

(62) GOICHON: *Ibd.* AVICENA: *An-Najāt*, cit. 380. Y ello porque lo contrario implicaría composición, por ende finitud, por ende causación del Ser Necesario. La propia quiddidad de Este es el hecho de existir necesariamente, y tal es su esencia individual. Scoto explotará largamente esta idea.

CAPITULO IV: La autoridad de Suárez.

Estas breves notas sobre el contenido genérico que una tradición centenaria tiene presumiblemente en el momento previo a su canalización específica a través de la obra de Duns Scoto no quedarían completas sin hacer una referencia somera a la muy posterior especulación de Francisco Suárez, en los escritos del cual toda esta larga cadena de re-elaboraciones sucesivas de un material común toma cuerpo sistemático y envergadura de gran colector de corrientes doctrinales. Como no podía menos de suceder, en efecto, en el tratamiento que el autor español habrá de dar a la noción de "forma" a lo largo de su XV Disputatio (dedicada, en rigor, al abordamiento y desarrollo del concepto de "causa formal" sustancial, lo que no obsta para que su contenido sea de hecho una explicación del sentido de la "forma" metafísica)(1), la figura de Duns Scoto y las posiciones de pensamiento que se asocian a su nombre tendrán un explícito puesto de honor; y, como habremos de comprobar, en esta Disputatio a que aludimos(2) muchas de las anotaciones históricas y abstractas que en capítulos anteriores hemos reseñado en torno a la noción de "forma" habrán de ser recogidas con un notorio esfuerzo de síntesis. Todo ello, por tanto, propiciará esta incardinación de la teoría escotista de la "formalidad" en el centro mismo de la corriente medieval de las ideas que es la tesis que por nuestra parte pretendemos defender; corriente que, como hemos visto, tiene su basamento en las nociones fundamentales

levantadas desde el origen por el pensamiento griego, y uno de sus hitos capitales en la propia reflexión de Duns Scoto -que a través de este contraste confirma así su carácter de universalidad.

En este sentido, ya la propia estructura expositiva que adopta el Eximio reflejará esa determinante duplicidad de orientaciones con que es factible acercarse a la comprensión del término "forma", orientaciones en cuya virtud, como en su momento hicimos constar, la inicial connotación que la voz tiene de "elemento estructural del compuesto real y concreto" (según la cual, la forma sería mero componente, y componente especificador, de la organización hilemórfica del ente singular), termina por hipostasiarse y adquirir la significación "metafísica" de "principio de ser" que corresponde legítimamente a la forma cuando ésta asume el rango de agente en operaciones tan densa y propiamente ontológicas como son la constitución de las esencias y la in-formación de las propias totalidades. Y es así como, en directo paralelismo a esta duplicidad semántica inicial, las diez primeras secciones de la Disputatio suarista de referencia habrán de dedicarse a la explansión del concepto de "forma física", reservándose para la "metafísica" estrictamente dicha la onceava y última (3) sección.

Por lo que se refiere a la primera de las citadas, a la forma "física", su definición como "sustancia simple e incompleta" que, en cuanto acto de la materia, constituye con ella la esencia de la sustancia compuesta" (4) es incluida inmediatamente después de la demostración de su existencia, atribuyéndose a la misma, por lo demás, y con carácter exclusivo, el poder de causación formal (5). Por otra parte, ya desde el inicio se subrayará que tal forma "física", consi-

derada uno de los componentes de la entidad sustancial (el correlativo, obviamente, de la materia), es al mismo tiempo sin mengua de esa posición funcional "el acto perfectivo de la cosa", la "máxima perfección del ser sustancial" que, a tenor de las ya mencionadas asimilaciones aristotélicas entre "forma" y "lo-que-es" del libro VII de la Metafísica, fuente que expresamente se cita, constituye en su ser a las esencias y las distingue entre sí (6).

Así dibujada, la "necesidad" tanto lógica como "natural" que se experimenta de que en el esquema conceptual de las cosas tenga esa forma un lugar de excepción, el lugar que corresponde a la entidad que completa, perfecciona y distingue y ordena según fin las sustancias naturales (7), esa necesidad, decimos, no basta para que el Eximio acepte sin más su realidad. Es preciso ante todo, como hace poco insinuamos, probar la existencia de tal principio formal. Con este propósito, Suárez enumerará una serie de "índices" de esa existencia concreta que se persigue demostrar, índices que habrán de ser defendidos, según nos advierte, contra las doctrinas de(los) "antiguos filósofos" (secc. 1 n. 4). Tales índices son: a) la presencia del alma en el hombre, que pide un correlato u homólogo en el resto de los seres naturales (8); b) las acciones y operaciones de los entes naturales, que exigen un fundamento activo (9); c) el hecho de experiencia de la corrupción de los cuerpos, corrupción que representa siempre algo mucho más "sustancial" que las meras alteraciones(10); d) el orden que muchos accidentes de los entes naturales guardan manifiestamente entre sí, orden que denuncia un postulado de exigencia por razón de la forma (11); e) la pérdida de actividad que se produce en la operación de una potencia cuando es otra la que se actúa

(12); f) su no-contradicción, como concepto, respecto del orden natural (13); g) últimamente, por las causas (14). Todo lo cual viene a resumirse en la fuerza incomparable que la teoría de la forma posee, en orden a explicar las secciones y transmutaciones, junto con la consistencia lógica que esta idea, en su triple dimensión de entidad y principio subsistente, dependiente e in-formante, presenta a los ojos del autor que comentamos (15).

En estas cuestiones suele plantearse una dificultad clásica: la forma sustancial ¿es algo o no es nada anteriormente a la generación? Teniendo siempre en cuenta que se trata de una res distinta a materia, tanto una como otra posibilidad se diría que abocan a una contradicción: pues o no habría verdadera generación sustancial, o la forma provendría de la nada, siendo decididamente absurdos ambos intentos de explicación. Para Suárez, la solución de la aporía radicará en distinguir las formas espirituales (entre las cuales debe incluirse el alma), que han sido directamente creadas por Dios, y las materiales, que inhieren en y dependen de la materia; de ellas, las primeras no se educen de la potencia de la materia, ni por lo mismo dependen de ella, sino que son producidas en sí con anterioridad de naturaleza, no uniéndose a la materia sino por la acción posterior que crea el compuesto sustancial; por el contrario, las segundas sí que se educen de la potencia material, siendo en tal sentido producidas por la misma acción que crea a la luz el compuesto -en tanto que la materia, por su parte, preexistirá a tal acción (16).

De la forma, o más correctamente de la causalidad de la forma, se dice a continuación que (y se cita a Scoto en apoyo de la

tesis)

"non indiget aliis facultate vel potentia distincta a se ipsa, sed per seipsam est essentialiter apta ad hanc causalitatem (17)

Tal causalidad que la forma puede por sí misma ejercer depende de una triple condición (el hecho de su existencia, la proximidad locativa de la materia, la disponibilidad que ésta tenga para recibirla)(18), y sin embargo, en realidad no consiste en nada

"praeter actusalem unionem formae ad materiam"(18')

Lo cual supone, en definitiva, que el primero de los efectos de la forma en su acción causal será indudablemente el compuesto (19); es decir, y pese a la sentencia en contrario de Aristóteles(20), algo que es más perfecto que ella misma -un pensamiento que Scoto, de mostrando palpeablemente en este punto un formalismo mucho más acusado que el del Eximio, negó como vimos en favor de la superioridad de toda forma sobre el compuesto (21). La tesis de Suárez, en otro orden de cosas, tiene como lógico correlato la negación que también sostiene el español de que esa forma sea más perfecta que la materia, en cuanto que cupiera concebir a ésta como un simple efecto de aquélla: el tomismo, en efecto, al rechazar la entidad existencial de la materia no podía por menos de colocar en la forma el fundamento y el origen de la pura potencialidad que aquélla representaba, pero tal postura era en rigor insostenible después de la vigorosa crítica de Scoto a la misma (22). Se afirma, en consecuencia, que

"forma non est propria causa materiae, dans illi formaliter proprium esse quo materia existit. Probatur quia forma non dat materiae illam partem

lem entitatem essentialem quam in se habet...quem-  
que retinet sub omnibus formis; sed illa entitas  
includit suam particularem existentiam distinctam  
ab omni existentia proveniente formaliter a forma"  
(23)

A nuestro juicio, late aquí claramente la enseñanza escotis-  
ta en pro de la concesión de autonomía y propia entidad a la materia  
en sí misma considerada y con independencia de toda forma. La materia,  
sin embargo, mantiene respecto de la forma una relación que con Suá-  
rez podríamos calificar de dependencia, la dependencia que se sufre  
respecto de una "condición necesaria" actualizante (24); en otros tér-  
minos, aunque una forma racional (léase el alma, las sustancias espi-  
rituales), puede conservarse sin el apoyo de la materia (y se trae  
aquí a colación, en una diatimía típicamente escotista, a Aristóteles  
et philosophi frente a "los católicos" -secc IX, nº 1-), una forma ma-  
terial no puede según Suárez subsistir sin la materia si no es sobrenat-  
uraliter. Del mismo modo, la dependencia que la materia experimenta  
respecto de la forma, respecto de su "condición necesaria", implique a-  
simismo que esta reiterada materia no podrá nunca subsistir naturaliter  
sin su forma física -según la tesis de Scoto y en contra de la de San-  
to Tomás-, pero es así mismo cierto que Dios podría conservar sin forma  
a la materia en su propia entidad existente, sin que ello supusiera in-  
currir en contradicción (25).

En consecuencia de todo lo dicho, la sección 10 sostendrá co-  
mo resumen que es erróneo subsumir bajo la forma todo el ámbito del  
ser: de una parte, en efecto, se dan las entidades parciales, de las  
que la materia es buen ejemplo: de otra, la dependencia que las mis-  
mas experimentan, en su incompletitud, respecto de la forma, podrá en

todo caso ser suplida por la acción interviniente de Dios(26). De este meners, la acusación de "esencialismo" frecuentemente aducida contra Suárez queda así textualmente rebajada con este reconocimiento de la autosubsistencia parcial de la materia, reconocimiento que se encuentra en total consonancia con ese peculiarísimo individualismo tendido de atención a la esencia que es la nota predominante en el sistema del autor español (27).

Posteriormente, la investigación de Suárez se orienta a discutir si tales formas sustanciales físicas se encuentran en el compuesto en forma única o plural; para nosotros, la polémica presenta el interés de que el Eximio mencionará en su esbordamiento la tesis clásica del escotismo en favor de una forma corporeitatis, intermedia entre la materia del cuerpo y el alma racional que lo informa, que tendría por misión explicar cómo un cadáver guarda por cierto tiempo su consistencia -especialmente, el del Hijo de Dios-, aún después de la salida del mismo del alma inmaterial (28).

La tesis de la pluralidad de formas sustanciales informando una misma materia ha sido defendida según Suárez a) en razón de los predicados esenciales (29); b) por la pluralidad de partes de que consta toda definición, partes que se refieren a correlatos objetuales en lo definido (30); c) por los diversos grados que se encuentran en las realidades naturales (31); éstos tres primeros modos corresponden a la primera forma posible de imaginar tal pluralidad sustancial: por mutua subordinación de formas (32).

Pero cabe también imaginar una pluralidad que sea de subordinación meramente a modo de disposición para la forma (33). O bien, de un modo accidental y sin ningún tipo de subordinación (34). Al se-



gundo modo, en efecto, pertenece por ejemplo la opinión de Averroes el Comensador, quien puso en los cuerpos orgánicos formas inferiores parciales, dispuestas a recibir la forma total globalizante y única (35), y la de Avicena, que afirma que en todo mixto permanecen y se conservan las formas de los elementos que en él entran a componer(36). Por último, al tercer modo posible de conceptualización pertenecería la tesis (que según advierte Suárez ningún filósofo ha llegado a sostener), que permitiese pensar la presencia de dos formas sustanciales informando simultáneamente la misma materia sin que otra relación más que la puramente accidental que deriva de su co-presencia medie entre ellas (37).

No seguiremos paso a paso la pormenorizada refutación que de cada una de estas posturas levanta el Eximio, porque posteriormente se aducirán argumentos de crítica a la totalidad. La postura unitarista de Suárez, en efecto, no puede estar más clara:

"Relinquitur ergo verissimam esse sententiam asserentem unius substantiae compositae tantum esse unicam causam formalem et in uno composito naturali unicam tantum esse formam substantialem"(38)

Sentencia definitiva en cuyo apoyo se citan como hemos anunciado los siguientes argumentos genéricos: a) la suficiencia de cualquier forma sustancial; b) la inviabilidad de los tres tipos posibles de pensar la pluralidad hipotética de formas sustanciales; c) la radicación necesaria de las múltiples facultades del alma en un sólo principio esencial fundante (39). (Todo lo cual descalifica, como es obvio, la pretensión escotista de introducir una "forma de la corporeidad" en el esquema de las formas). Por último, Suárez rechazará todo posible proceso conceptual al infinito tanto por lo que hace a la causa formal

como por lo que se refiere a la causa material (40).

Con estas consideraciones, el estudio de la forma sustancial en su aspecto exclusivamente "físico" parece quedar terminado para nuestro autor. Es ahora, por tanto, cuando la consideración verdaderamente "metafísica" del concepto que analizamos reclama en la especulación susrita su lugar; y este lugar lo encuentra, como anteriormente señalamos, en la 11ª secc. de este Disputatio XV, en cuyo estudio entremos a continuación.

La forma metafísica, a tenor de la propia definición de la ciencia primera ("...metaphysicam esse scientiam quae ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur") (41), se presenta frente a y respecto de la forma física como "algo por analogía y en virtud de cierta metáfora" (42), determinación que no ayuda ciertamente a clarificar su estatuto ontológico; más claramente, se nos dice que se trata de un "ente secundario", del cual lo primero que conviene decir es que será en rigor una extrapolación del plano óptico estricto al verdaderamente ontológico o fundante. En otros términos, que del aspecto de "componente" o "elemento" de una estructura sustancial, accedemos ahora al nivel de "principio de ser" que toda forma sustantiva es capaz de alcanzar. Y es por ello que, sea el que fuere, su estatuto, la funcionalidad que el concepto de forma tiene en esta nueva y superior dimensión se dibuja con precisión meridiana: la forma

"...in compositione metaphysica constituit essentialiter rem ipsam, vel complet aut actus essentialis rei" (43)

Y se reconoce, a continuación, que no hay otro modo mejor de definirla que por esta aproximación a su función, a su finalidad estructural.

Ahora bien, esta forma metafísica, así concebida en una noción común, es susceptible según Suárez de dos "aplicaciones" diversas, de dos distintos "a modo de forma": y así, considerada en cuanto a la "composición de naturaleza y supuesto" como de hecho es factible considerarla, el intérprete se enfrenta con un componente real, realmente distinguible y distinto; considerada por contra según la "composición de género y diferencia", aproximación al término que es la segunda de las que caben, la distinción que se establece entre los extremos será meramente de razón (44). En este segundo caso, además, ninguno de ellos expresará la totalidad de la esencia de la cosa, en tanto que en el abordamiento conceptual que tome por criterio la unión de naturaleza y supuesto, la forma-naturaleza (45)

"est tota essentia rei...; formam metaphysicam, quae est forma totius, nihil aliud esse quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus...quis rem essentialiter constituit per seipsam"(46).

Con claras resonancias avicenianas, se añadirá incluso:

"nam in homine, verbi gratia, haec forma totius dicitur esse humanitas...; id enim quod homo addit humanitati non est de essentia hominis..."(47)

Por lo mismo, los conceptos de "forma" y de "quiddidad" habrán de equivaler en este pensamiento sincrético:

"Resta igitur ut natura integra dicatur forma solum quia est tota quidditas, ratio seu essentia intrinsece constituens suppositum in tali genere vel specie"(48).

Ejerciendo desde su propia entidad actual un poder constituyente(49), esta forma "metafísica" es única para cada uno de los compuestos(50), e incluye en su mismidad no sólo esa mencionada "actualidad de la esencia"(51), sino también los principios que individualizan al singular (52), en cuanto que es

"intrinsicè constituentem actualem entitatem ipsius naturae, per quem formaliter constituit talem substantiam vel substantialem individuum"(53)

de modo que, ante la forma, las partes del compuesto -materia y formas parciales- actuarán, en sentido figurado y en su conjunción, como la "materia" dispuesta a recibir la determinación que aquélla les infunde(54).

. . .

La compulsión de los textos suaristas ha permitido comprobar, a nuestro juicio, la generalidad de unas ideas en torno a la forma que en la obra de Scoto tomarán la específica dimensión que les proporciona la teoría de la esencia pura, la específica teoría escotista que se apoya en las nociones de "ser" y de "formalidad". Que tanto las razones que objetivamente subyacen a tales constructos sistemáticos como el espectro de aporías que les acompañan poseen un carácter todavía más genuinamente transpersonal que el señalado, podremos en su momento comprenderlo mediante la oportuna comparación de las tesis que acabamos de mencionar con las recientes aportaciones de G. Deleuze en torno a la noción de sentido, de E. Husserl en relación a la idea de "esencia". Por el momento, sin embargo, urge mucho más entrar directamente en el estudio del formalismo escotista y de su traducción a términos de esencia del problema de la fundamentación, estudio que constituye la parte cuarta de nuestro trabajo.

NOTAS

- (1) Sobre la igualdad de las nociones de "esencia" y "causa formal sustancial", vid: E. GILSON: El ser y la esencia, Buenos Aires, 1951, p. 59
- (2) F. SUAREZ: Disputaciones Metafísicas. Ed. Bilingüe a cargo de S. RABADE, S. CABALLERO SANCHEZ y A. PUIGCERVER. Madrid, Gredos, 1960, vol II, pp. 633 y ss.
- (3) SUAREZ: Disp. IV, Prol. (Op. cit. p. 633): "Supponendum est autem hic non esse sermonem de forma extrinseca, quam exemplarem vocant, de qua infra dicemus... Neque etiam de forma separata, ut solet natura angelice aut immaterialis denominari, non propter causalitatem, sed propter actualitatem seu pulchritudinem; sed agimus de sola forma informante seu recepta in materia... Rursus vero dividi solet forma in physicam et metaphysicam..."
- (4) SUAREZ: Op. cit. Disp. IV, secc V, n. 1, p. 682: "Forma est substantiam quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae". La forma se califica de "actus primarius illius potentiae" (la material) (Id, nº 2) e invocando la autoridad de Aristóteles en Física II, c. 3, se recuerda que ella constituye la razón de la esencia o quiddidad (Id, p. 683), esto es, "quae compositi naturalis essentiam complet et ab aliis essentialiter ac quidditative eam distinguit" (Ibid). Anteriormente (Disp. IV, secc. I n. 5), como "principio intrínseco" de "omnes res naturales seu corporeas", la forma, que "naturam perfectiorem dicit esse quam materiam", ha sido reconocida en su carácter de 'ens quo', de componente del concreto que posee la actualidad dadora de ser, como perteneciente al acervo común de los filósofos: "Iam vero est hoc dogma ita receptum in philosophia ut sine magne ignorantia id negari non possit". A la vez, y desde un punto de vista teológico que es sustancialmente el mismo en que Scotus hubo de encontrarse, se nos dice que "ita consentaneum veri-

tati fidei christiense ut eius certitudo non parum inde sugestur; quare placet huius veritatis probationem a quodam principio fide certo..."(Ibd, p. 636)

- (5)SUAREZ: Op. cit. Disp. XV, prol. p. 633: "(de sola forme informante seu recepta in materia) quis ille est quae propriam et specialem habet rationem causae... (physicam et metaphysicam): prior est quae vera et realem causalitatem formae exercet".
- La no-causalidad de la forma "metafísica" es no menos inequívocamente establecida: "At que hinc ulterius fit, etiam respectu totius compositi seu suppositi, naturam integram non vocari formam totalem, propter veram sc propriam causalitatem formalem; quia numquam est haec causalitas respectu compositi, nisi primo et immediate exercestur circa aliquod subiectum, ex quo et forma compositum resultat. Si ergo natura totalis non exercet causalitatem formalem circa aliud extremum huius compositionis, nec circa totum compositum potest illam exercere. Restat igitur ut natura integra dicatur forma solum quia est tota quidditas, ratio seu essentia intrinsece constituens suppositum in tali genere vel specie. Quae constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica et non physica" (Disp. XV, secc XI, nº 8).
- Respecto a la labor de causación del compuesto que se atribuye a la forma "física", son fundamentales las seccs 6 a 10. La no-causalidad de la "metafísica" se extiende, por último, incluso hasta una de sus manifestaciones o "ejemplos", el de la relación género-diferencia: "Ultimo ex his intelligitur differentiam, quatenus forma dicitur, non habere propriam causalitatem realem, quia causalitas realis non est nisi inter ea quae in re ipse distinguuntur, vel saltem necesse est ut intercedat aliquis realis influxus et causalitas distincta ex natura rei ab ipsa causa vel effectui; hic autem nihil horum intervenit, quia nec differentia est in re distincta a specie nec a genere, prout per illam contrahitur. Neque etiam intervenit ibi aliqua causalitas distincta ab ipsa differentia. Est igitur haec solum constitutio quaedam secundum rationem..." (Disp. XV, secc XI, n. 15).

- (6) Vid Disp. IV, secc I, nº 5; p. 636.

- (7)SUAREZ: Disp. XV, secc I, n. 18: "Præcipuus index formæ finis ipsius est". Se trata, en efecto, del principal de los índices de la presencia de formas sustanciales, el que los resume a todos. Prevalencia, claro es, de la causa formal, pero también necesidad de cerrar un esquema orgánico de la perfección natural jerárquicamente entendido: "Igitur præcipuus ratio sumenda est ex fine formæ substantialis, quia est constituere et complere essentiam entis naturalis, quia finis seu effectus est absolute necessarius in rerum naturam; alioquin nihil esset in rebus corporeis in sua substantiali naturam completum et perfectum; neque esset multitudo et varietas specierum substantialium, in qua maxime consistit huius universi corporei mirabilis dispositio et pulchritudo". Todo el resto del n.º 18 atiende a la misma idea: lograr mediante la forma la belleza y el orden del mundo corporal.
- (8)SUAREZ: Disp. XV, secc. 1 n. 6: "Prima igitur ratio sit, nam homo constat forma substantiali ut intrinseca causa; ergo et res omnes naturales... Constat ergo homo corpore ut materia et anima rationali ut forma; est ergo hæc anima substantialis forma". Y en el n.º 7: "...Hoc autem subiectum non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur..." El argumento es más bien teológico y entropomórfico.
- (9)SUAREZ: Disp. XV, secc 1 n.ºs 8, 9, 10, 11. Que estas operaciones se fundan siempre en la forma sustancial como en su principio responsable se mantiene contra: a) los que contrarreplican que tales acciones se deben a la acción de partes del compuesto, y no a la forma del mismo (n.º 9); b) los que ponen el principio en la esencia misma de la acción que se efectúa: así, la frialdad misma es la causa del enfriamiento del agua (n.º 10); c) los que hablan de "qualitatem quandam superioris rationis, virtute continentem primas qualitates sensibiles" (n.º 11).
- (10)SUAREZ: Disp. XV, secc 1 n. 12. Este argumento presenta una derivación: "Sistendum ergo necessario est in aliqua forma quæ sit prima respectu accidentium inseparabilium; illa ergo est forma substantialis et non accidentalis, cum constituat propriam essentiam cui proprietates accidentales connaturaliter et inseparabiliter insunt" (Id., n.º 13).

- (11)SUAREZ: Disp. XV, secc I, n<sup>o</sup> 14: "ergo signum est talis accidentis in tali numero, pondere et mensura in tali subiecto et ente requisite, non habere illam connexionem respectu solius primi subiecti seu materiae primae, sed respectu alicuius compositi quod ratione formae illum accidentium inter se ordinem requirit".
- (12)SUAREZ: Id, n<sup>o</sup> 15
- (13)SUAREZ: Id, n<sup>o</sup> 16: "Substantialem formam esse non repugnat".
- (14)SUAREZ: Id, n<sup>o</sup> 17
- (15)SUAREZ: Id n<sup>o</sup> 20: "Ex rationis dubitandi in principio positis, duae primae ex dictis solutae relinquuntur. Ad primam enim negatur deesse in rebus naturalibus sufficientis indicis et effectus... negaturque subinde aut actiones omnes aut transmutationes salveri posse sine formis substantialibus. Ad secundam, negatur repugnare quod aliqua forma sit subsistens et informans, vel in diversis statibus vel etiam nare esse formam dependentem a subiecto et esse substantialem..."
- (16)SUAREZ: Disp. XV, secc II. En especial, n<sup>os</sup> 13 ("Ex his ergo recte concluditur formas substantiales materiales non fueri ex nihilo, quia fiunt ex materia, quae in suo genere per se concurrat et influit ad esse et fieri talium formarum, quia, sicut esse non possunt nisi affixae materiae a qua sustententur in esse, ita nec fieri possunt nisi earum effectio et penetratio in eadem materia sustententur") y n<sup>o</sup> 15 ("Formam ergo educi de potentia materiae est fieri eadem actione qua fit compositum ex materia praecedenti quae per illam actionem non fit"). Sobre la no-educibilidad de la forma racional de la materia, vid n<sup>o</sup> 16: "...formam rationalem non educi de potentia materiae, quia nec continetur in potentia illius, ut extra ipsam educatur, neque fit aut existit dependenter a materia, neque fit eadem actione qua fit compositum, seu quae ipsa unitur materiae; prius enim, saltem natura, in se fit et accipit esse suum independens a materia, et postea alia actione unitur quae totum compositum generatur".  
Se rechazan (n<sup>o</sup> 9: Platón y Avicena: todas las formas sustancia-



les son creadas; n<sup>os</sup> 3-6: Alberto Magno, Durando: todas las formas están actualmente en la materia, o bien en la materia hay, anteriormente a la generación, una realidad distinta de la materia, realidad de la cual procedería la forma) pareceres diferentes. Por último, la secc IV, n<sup>os</sup> 1-6, reafirma la solución dada para las formas materiales, distinguiendo el compuesto, en cuanto "ens quod", de la forma, "ens quo" (n<sup>o</sup> 4). El efecto de la acción compositiva abarca uno y otro, pero mientras que la forma es solamente coproducida, el compuesto es el verdadero y genuino término de dicha acción, de manera que (a favor de Scoto-n<sup>o</sup> 4-en este estricto tema, pero en contra de él al extender el Eximio su postura incluso a las formas accidentales-n<sup>o</sup> 6-), sería falso pensar la generación de la forma y su posterior unión con la materia, con vistas al compuesto, como dos operaciones distintas y sucesivas; en rigor, es una y la misma operación, en la que la forma no tiene sino una mera primacía de naturaleza (n<sup>o</sup> 5).

(17)SUAREZ: Disp. XV, secc VI, n<sup>o</sup> 2.

(18)SUAREZ: Disp. XV, secc. VI, n<sup>os</sup> 3 ("prima est actualis existentia ipsius formae..."), 4 ("Altera conditio necessaria assignari potest praesentis seu intimae propinquitatis entitatis formae cum entitate materiae") y 5 ("Tertia conditio assignari potest dispositio accommodata ex parte materiae, quam necessario forma requirit et suum effectum formalem conferre possit")

(18)SUAREZ: Disp. XV, secc VI, n<sup>o</sup> 7.

(19)SUAREZ: Disp. XV. secc VII, n<sup>o</sup> 2: "Quoad compositum satis ergo clarum est ex dictis illud esse proprium ac primum effectum formae; nam ex illa intrinsece et essentialiter constat, et ab illa habet speciem et (ut ita dicam) pulchritudinem suam, nam ipsa complet essentialem naturam et rationem eius...Item materia est causa compositi, ut supra ostensum est; ergo multo magis forma, quia magis confert ad esse compositi; ergo e converso ipsum compositum est effectus formae, nam in suo esse ab illa maxime pendet".

(20)SUAREZ: Disp. XV, secc VII, n<sup>os</sup> 8, 9, 10. Se reafirma en todo mo-

mento que Aristóteles, incluso en el supuestamente mal leído pasaje de Metafísica, VII, ha defendido siempre la primacía del compuesto sobre la forma, en cuanto envolvente de la misma. Además, no toda causa es más perfecta que su efecto (Id, nº 10). Vid na s.

- (21)SUAREZ: Disp. XV, secc. VII, nº 6: "Sed haec responsio falso fundamento nititur; nam sine dubio compositum est perfectius forma sua. Quae est aperta sententia Aristotelis; ...praefert compositum formae et formam materiam..." Id, nº 7: "Ratio vero est quia compositum includit aliquid; ergo est perfectius". Scoto, como se recordará, había sostenido una tesis matizadamente contraria a la de Suárez: "Quis ex VII Metaphysicae: 'Forma est magis ens quam compositum'...Non intelligitur 'prius' et 'magis' secundum perfectionem, sed secundum principalitatem et independentiam; quis esse principii principalioris est independens respectu principii et respectu principii minus principalis"(DUNS SCOTO: Quodl. q. 9, nn 13-14 (ed B. A. C. pp. 357-8).
- (22)SUAREZ: Disp. XV, secc. VII, nºs 2 y 5.
- (23)SUAREZ: Disp. XV, secc. VIII, nº 7.
- (24)SUAREZ: Disp. XV, secc. IX, nº 19: "Ergo de primo ad ultimum, nec materia ipsa potest pendere a forma ut a causa per se, sed solum ut a causa vel conditione concomitante et bene disponente ac actuante ipsam materiam".
- (25)Id, nºs 2-10
- (26)SUAREZ: Disp. XV, secc. IX nº 10: "Quapropter non est necesse ut omne esse substantiale sit intrinsece et formaliter forma; nam in latitudine substantialis esse datur esse simpliciter et completum, et hoc est a forma propria ac per se in suo genere; datur etiam esse parziale, quod non semper est a forma, nisi late loquendo, quatenus ab illis aliquo modo pendet, quam dependentiam Deus supplere potest, ut ostensum est".
- (27)S. RABADE: "La Metafísica suareciana y la discusión de esencialis-

mo", en Aneles de la cátedra Francisco Suárez Madrid 1962, pp.73-86. En especial, p. 75, donde los tres sentidos de "esencialismo" posibles (que la forma suplente al ser, que dé el ser, o que sea contenido de un concepto universal) se explayan, reconociéndose tan sólo el tercero como aplicable a Suárez. La esencia suarista es siempre una esencia "actual", concreta y existente: "prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada" (Disp. XXXI, secc II, nº 1) (cit. en p. 76). No se trate de un posibilismo a lo Wolff, que ha sido "el Suárez de la historia" (74), el Suárez tal como nos lo ha ofrecido la crítica, sino de cohonestar (y tal sería el verdadero Suárez, el "Suárez histórico") un "individualismo metafísico" (p. 76) con las necesidades universal-esencialistas de la verdadera ciencia: la esencia suarista es meramente "universalizable por la mente" (p. 77)

(28) SUAREZ: Disp. XV, secc I, nºs 7-15.

(29) SUAREZ: Disp. XV, secc I, nº 4: "Ibidem est etiam tractata et cur sim impugnata opinio quae affirmat formas substantiales realiter multiplicari in composito iuxta multitudinem praedicatorum essentialium, quae refertur ex Avicbron... Ibd: "Verumtamen haec sententia antiquata iam est et omnino improbabilis reiecta..."

(30) SUAREZ: Disp. XV, secc. I, nº 5: "...sed obiices Aristotelem VII Metaph. c. 10 dicentem partibus definitionis correspondere partes rei; partem autem definitionis sunt genus et differentie; ergo his partibus correspondent in definitio partes realiter diverse..."

(31) SUAREZ: Disp. XV, secc. I nº 16: "Ultimus modus dicendi in hoc primo capite esse potest in unaquaque re tot multiplicari formas substantiales per se subordinatas, quot sunt gradus rerum naturalium et iuxta numerum gradum qui ab una et eadem substantia participantur..."

(32) SUAREZ: Disp. XV, secc. I nº 2: "Tribus autem modis excogitari possunt plures formae in eadem materia; uno modo, cum subordinatio-

ne per se et essentiali, per modum formae superioris et inferioris, quarum prior, licet respectu materiae sit actus, respectu tamen ulterioris formae comparetur per modum potentiae".

- (33) Ibd: "Secundo, cum subordinatione non quidem essentiali, sed per modum dispositionis ad formam principaliter intentam. Tertio, mere per accidens et sine ullo ordine inter se".

(34) Vid note anterior, in fine.

- (35) SUAREZ: Disp. XV, secc. X, n<sup>o</sup> 29: "Duss autem invenio opiniones quae ad hoc secundum caput pertinere videntur. Una est quae in solis viventibus ponit in singulis partibus dissimiliteribus singulas formas partiales specie distinctas, disponentes ad integram formam, quae est una realiter distincte ab omnibus illis partialibus".

- (36) SUAREZ: Disp. XV, secc. X, n<sup>o</sup> 40: "Secunda sententia... est Avicennae, Commentatoris et aliorum, qui dicunt in omnibus mixtis manere formas elementorum..."

- (37) SUAREZ: Disp. XV, secc. X, n<sup>o</sup> 59: "Superat dicendum de tertio modo fingendi duas formas substantiales in eadem materia sine ulla habitudine inter se aut respectu alicuius tertiae formae ad quam disponent, sed per solam concomitantiam accidentalem...". Ibd: "Es-to si que es posible, pero sólo por intervención divina."

- (38) SUAREZ: Disp. XV, secc. X, n<sup>o</sup> 61.

- (39) SUAREZ: Disp. XV, secc. X, n<sup>o</sup> 63: "Secunda ratio sumitur ex sufficientia cuiusvis formae substantialis; nam quaelibet forma substantialis necessario talis est ut per se sola sufficiat ad constituendum unum substantialem suppositum completum in aliqua ultima specie substantiae; ergo non solum non requirit aliam formam concomitantem illum effectum, verum etiam neque illam admittere potest". Vid Id, n<sup>o</sup> 62. Y en n<sup>o</sup> 64: "...quod est ad perfectam constitutionis naturalis entis necessarium facultates omnes et operationes eiusdem entis in uno essentiali principio radicari..."

- (40)SUAREZ: Disp. XV, secc. X n<sup>os</sup> 65 y 66.
- (41)SUAREZ: Op. cit. Disp. I, secc. 3<sup>a</sup>, n<sup>o</sup> 1.
- (42)SUAREZ:Op. cit.Disp. XV, secc XI, n<sup>o</sup> 1.
- (43)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 2.
- (44)Ibd
- (45)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 4: "Forme metaphysice naturae nomine appellari..."
- (46)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 3.
- (47)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 3.
- (48)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 8.
- (49)Ibd: "Quae constitutio non est per causalitatis ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis."
- (50)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 10.
- (51)S. RABADE: Op. cit.p. 76: el principio "quidquid existit individuum est" es modalizado por Suárez incluyendo la existencia de formas individuales en los singulares, universalizables"por la mente."
- (52)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, n<sup>o</sup> 11:"Si vero ad determinatum individuum comperetur, sic includit principia essentialia individualia et particularia, quae, licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quaedam praecisio mentis, sunt tamen de essentia individui ut tamen individuum est..."

(53)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, nº 11.

(54)SUAREZ: Disp. XV, secc. XI, nº 9.

Cuarta Parte

"INTELLIGIBILITAS ABSOLUTE SEQUITUR ENTITATEM"

- Cap. I : Determinación y neutralidad.
- " II : El problema del fundamento:  
ambigüedad y paradoja. La  
intensidad.
- " III : Noema, luz y Sentido.

#### IVª PARTE: "INTELLIGIBILITAS ABSOLUTE SEQUITUR ENTITATEM..."

##### CAPITULO I: Determinación y Neutralidad.

Hemos tratado de esbozar en los capítulos anteriores cuáles son a nuestro juicio, y siempre provisionalmente hablando, los elementos doctrinales que han podido influir en la elaboración escotista del concepto de formalidad, scotando así tanto desde el punto de vista histórico cuanto desde el que mira a la justificación abstracta de esas posiciones conceptuales la funcionalidad que a esa peculiar noción viene a otorgarse en el esquema teórico de Juan Duns Scoto, así como el contenido y carácter específico que a la reiterada idea de formalidad se atribuirá en consecuencia por la filosofía de nuestro autor. El concepto de formalidad, en este sentido, y cualquiera que sea el dibujo concreto que de sus notas constitutivas hagamos a continuación, se presenta así primariamente como una pieza intelectual directamente tributaria de una amplia constelación de ideas filosóficas de muy diversa procedencia y carácter, ideas que en una rápida recapitulación podemos sintetizar quizá del modo siguiente:

1) La primacía lógica, ontológica y gnoseológica que la noción de "forma" llega inequívocamente a adquirir en el ámbito del ser y de la especulación sobre el ser.

2) La adquisición por el mismo concepto del rango de "principio", en virtud de la asimilación tempranamente producida entre las



ideas de "formas", entendida en el sentido platónico del término, y ar-khé, fundamento o poder constituyente de lo-que-es.

3) La recíproca invasión que, en un proceso concomitante al mencionado en (2), viene a producirse entre los filosofemas "esencia" y "formas" una vez más, invasión mutua que hace que, de entre los componentes del concreto, sea precisamente el polo formal el que detente (de modo exclusivo o no, pero siempre revestido de una nota de superioridad en el rango), las virtualidades y prerrogativas onto-gnoseo lógicas que a la noción de esencia se ligán desde Aristóteles y su maestro Platón; en consecuencia directa de ello, mencionemos

4) el rasgo de "constitutividad", de "causalidad" esencial que se arroga la antecitada "forma", rasgo que en otro orden de terminología, pero dentro siempre de este mundo conceptual que comentamos, apuntará asimismo hacia la dinamicidad y la capacidad de producción entitativa que en el vocablo latino natura, traducción al fin-  
-sunque traicionera- del arcaico physis, perdurarán inequívocamente del antiguo semantema que como vimos poseyó la voz griega, -siendo las nociones de "formas", de "esencia" y de "natura" técnicamente parangonables, en cuanto inmediatamente significativas de "aquello-por-lo-que" (algo es lo-que-es), en relación a cualquier orden posible de la entidad.

5) La primacía de lo nocional y cognoscitivo, que hace que las funciones ontológicas que acabamos de mencionar vengan a ser, sí, desempeñadas por la esencia, pero una esencia a la que en otro nivel de consideraciones se le agrega la determinación intelectual, resultando definitivamente así no sólo aquello "por-lo-que" (principio constitutivo), sino asimismo y primordialmente, "lo-que": lo que de algo

se conoce y/o lo que ese algo "es"; de este modo, el elemento constitutivo se transforma sin solución de continuidad en el responsable de la entidad misma de la cosa que constituye, de su carácter y sentido ontológico, y por ende de lo inteligible-nocional que la misma posee y así ofrece al intelecto.

6) Por último, debe a nuestro juicio mencionarse como capital la serie de asimilaciones aristotéticas, ya reseñadas, operadas por el Estagirita entre los diversos objetos posibles de la metafísica, de la ciencia primera: como hemos visto, de la primera formulación con que se abre la Metafísica, formulación que como es sabido alude a una ciencia del ser "en cuanto tal", Aristóteles hubo de pasar sin transición -y no podemos decir que inconsistentemente- a la idea de ousía como objeto de la pesquisa metafísica; una "esencia", un "lo-que" que mantiene sin embargo para sí ese mismo imperativo genérico de ser considerada "en cuanto tal", es decir, de ser considerada al margen de las determinaciones; y que recaba, además, el dominio que al ser corresponde sobre la totalidad de lo real. En la traducción latina, esta doble dimensión de la ousía "en cuanto tal" se recogerá bajo el término realitas, vocablo en el que expresa o inconsistentemente se cobija la universalidad del alcance que, según hemos comentado, poseía desde el origen la voz aristotética; y así en el lenguaje de Scoto será igualmente cierto decir que todo lo que "es" es "ser" en cuanto que esencia, como que ese mismo ámbito de lo "esencial" es el ámbito a la vez de la realidad.

De esta manera, las quiddidades escotistas se dibujan progresiva y firmemente como aquellas piezas intelectuales que objetivamente vienen a responder a esa búsqueda, orientada según los anterior-

res lineamientos, que persigue la conquista de realidades en cuanto tales, realidades que en principio habrán de pertenecer al orden esencial; si bien, y como tendremos ocasión de comprobar, en el seno de las mismas ya esa misma advertencia nuclear, "en cuanto tal", denuncia y abre de inmediato la posibilidad de que tales realidades, además de su puro ser-en-sí, "en cuanto tal", sean susceptibles de otros diversos "estados" sobrevenidos, estados que sean perfectamente compatibles con otros asimismo posibles, de distinto signo, que también pertenezcan a esa misma íntima unidad esencial -al modo como la materia es susceptible de distintas transformaciones y "cambios de estado"(1). A grandes rasgos, podemos ya efectivamente avanzar que esa realidad en estado puro que perseguimos será, en sentido preciso, la modalidad propia y verdaderamente "metafísica" de la interna trama constitutiva del ente; y que las distancias que separen los distintos "estados" posibles de esa misma fundante no serán sino "graduaciones" o "grados" de ella que, sin afectar a lo nuclear y auto-idéntico del contenido desnudo, del en-sí de una esencia, desplieguen sin embargo en el orden físico-existencial la virtualidad y la riqueza intrínseca que esa pureza esencial encerraba potencialmente en su concepto y en su ser.

De lo hasta aquí expuesto, en definitiva, puede desprenderse una definición provisional de lo que por formalidad debe entenderse en el contexto de la filosofía escotista, definición que inevitablemente tropezará con el inconveniente de que, en realidad y salvo mejor opinión, esa definición no encuentra su directa apoyatura textual en escrito alguno de Duns Scoto -quien hubo de manejar ampliamente esta noción sin precisar sistemáticamente nunca su alcance y signi-

ficado(2). Con este forzoso carácter sproximativo, por tanto, podemos entender por formalitas en un primer sentido todo "aspecto"(3) del ente susceptible como tal de ser objeto de una consideración intelectual unitaria (o bien en otras palabras, de ser encuadrado en los términos de una definición), al que se atribuye un carácter constituyente de ese mismo ente, en el que realmente se encuentra y del que es obtenido por la operación cognoscitiva; aspecto cuyo carácter genuino es el de un en-sí esencial al que su realización física, concreta, existencial, en ese ente de referencia, no priva en absoluto de su intrínseca in-diferencia y neutralidad frente a tal determinación singularizante, así como tampoco el hecho de ser susceptible de universalización por la mente que lo aprehende atribuyéndole la predicación atributiva general llega a alterar su igualmente intrínseca indeterminación e indiferencia frente a esa mencionada universalización; de modo que, en cualquiera de esos "estados" que es capaz de sufrir, la esencia no es nunca sino lo-que-es, inmutable e idéntica siendo siempre lo que es bajo cualquiera de sus determinaciones adventicias posibles.

Y es en efecto a esta idea de "formalidad" o de "esencia" así entendida a la que, tal como tuvimos ocasión de advertir en capítulos anteriores, va a traducir Duns Scoto la terminología tradicional de la filosofía aristotélico-tomista, la filosofía "físicista" que en su especulación sólo ha podido alcanzar el Primer Motor y no la Esencia Infinita (4). Recordando conceptos anteriormente señalados, sustancias y accidentes, géneros y materias y cualidades..., van de este modo a convertirse para nuestro autor, en cuanto constituyentes del ente susceptibles de dejar traslucir la mismidad "metafísica" de su puro ser-en-sí bajo la capa de concreción "física" que en ca-

de caso singular adopten, en "esencias" o "formas", en naturae que habrán de conservar, volvamos a insistir, su interna "comunidad" de indeterminación tanto bajo ese aludido ser-singular que la existencialidad les proporcione cuanto bajo la universalización que en sentido estricto les otorgue la consideración mental como "predicables de la pluralidad".

En rigor, tal acercamiento a la noción de esencia escotista no proviene del inexistente tratamiento sistemático que el propio Scoto haya dado en su obra al tema que comentamos. Antes bien, y sin que ello suponga nunca una carencia de textos explícitos en favor de lo que decimos, textos que en su momento serán alegados, nos enfrentamos aquí a un instrumento preciso de la conceptualización escotista que cuya dilatada utilización, particularmente en la teología dogmática que nuestro autor se preocupa de construir, parece obviar en cierta medida la expresa referencia ordenada al concepto en cuestión. Aún así, es factible intentar una justificación de que, en efecto, es la noción que antes hemos delineado la que se pre-supone por el Sutil al hacer alusión particular a la misma, y esta justificación es la que nos disponemos de inmediato a realizar.

Como es sabido, la noción de "formalidad" surge primeramente a resultas de las exigencias que la teología cristiana, una vez más, plantea como reto intelectual al especulador. En este momento, se trata todavía con mayor rigor de una doble exigencia, una tensión de pensamiento en la que los problemas de la identidad y la diferencia primitivamente planteados al comienzo de nuestra exposición van a escapar de nuevo el panorama —acompañados esta vez por el esquema de "soluciones" que en la segunda parte de nuestro trabajo hemos tra-

tado de delinear. En efecto, el teólogo Scoto habrá ineludiblemente de enfrentarse, en algún lugar de su discurso sobre Dios, con uno de los temas conflictivos de más aguda caracterización esporética que la dogmática cristiana contenga en su acervo intelectual. Nos referimos al problema que representa racionalizar consistentemente la presencia de una infinidad de atributos en el ser de Dios, y a la par sostener que tal esencia divina es en sí misma irrevocable e indisolublemente simple, carente de todo género de composición actual e inmune a la introducción de cualquier idea de "parte" en su omnimoda homogeneidad y pureza. ¿Cómo, en otros términos, mencionar en Dios y de Dios la infinita sabiduría, la infinita bondad y misericordia y justicia y providencia y amor...sin atentar de algún modo radical a la simplicísima auto-identidad de tal Ser Infinito, y cómo afirmar tal simplicidad sin a la vez acabar destruyendo las barreras conceptuales precisas que a la sabiduría separan de la bondad, y de este modo conseguir una indebida homogenización en el seno infinito e infinitamente simple de Dios la genuina diferenciabilidad que entre los atributos de la divinidad puede establecerse -y ha de establecerse de hecho?

Esta aporía fundamental, en efecto, es probablemente la más acuciante de entre las que a Scoto condujeron a postular la idea específicamente entendida de "formalidad". Al mismo tiempo, tal noción, planteada con el sentido y el alcance significativo que el resolver esta primera dificultad le otorgue, tendrá asimismo para el Sutil la virtualidad de solucionar otra de las más cruciales cuestiones a que la teología católica se enfrenta: la de concretar cómo y hasta qué punto la "sabiduría" que el hombre atribuye a Dios difiere de la que en sí mismo y en sus semejantes encuentra, y de qué manera sostener que se trata efectivamente de la misma sabiduría, cuando el

riesgo que conlleva esa afirmación no es otro que el anular o reducir la transcendencia infinita que tiene Dios respecto de sus criaturas. Ambas cuestiones, a nuestro entender, reclamen un tratamiento por separado.

Por lo que se refiere al segundo de los temas planteados, señalemos en primer término cómo la crítica moderna, frente a las interpretaciones meritorias, pero en este punto parciales, de un Deleuze (5) o un Gilson, ha tratado de restituir su prístino sentido de partida a la teología escotista, viniendo directamente a situarla en el marco de controversias en que ella mismo se colocó (6). Si hoy, efectivamente, desde nuestra perspectiva intelectual tendemos a proyectar sobre la temática escotista la retícula conceptual de nuestros propios intereses, y en consecuencia solemos analizar en la obra del Sutil cómo y hasta qué punto aflora el "panteísmo" en sus escritos, de qué medios se valió Scoto para "evitarlo", y en qué sentido se preludia la construcción spinozista bajo la noción de ser unívoco...etc (7), lo cierto es que, con ser legítima tal consideración de las cosas desde un punto de vista abstracto de la historia o mejor, del juego mismo intemporal de las ideas, esta aproximación no está justificada en absoluto si el intérprete quiere situarse en la dimensión de partida en que Scoto mismo se colocó. Y esa posición inicial no es realmente, tal como Gilson ha tratado de demostrar a lo largo de su obra imprescindible (8), la crítica a Tomás de Aquino; así como tampoco es, permítasenos insistir, el afrontamiento del problema panteísta; antes bien, el más genuino interés con que Scoto plantea de entrada su especulación es justamente el inverso: la crítica de Enrique de Gante y de lo "negativo" de la teología sostenida por este autor.

La cuestión del panteísmo, en rigor, es un problema que para una mente tan profundamente religiosa como la del Sutil presenta todos los caracteres de algo sencillamente impensable; de algo que ni siquiera pertenece al terreno de lo especulable por el teólogo atento a la Revelación. Antes bien, el problema, desde la perspectiva de Scoto, es exactamente el inverso: recortar los vuelos de la teología que, en su afán por resaltar la suprema transcendencia de Dios amenazaba con romper todo lazo conceptual posible entre el hombre y su Creador, y que de este modo hacía en verdad imposible todo discurso sobre el Infinito Ser. ¿Qué supone, en efecto, la teología negativa? Simplemente, utilizar de un modo consistente y hasta el fin la via remotiois en el ascenso hacia Dios, y en la búsqueda de un concepto apropiado de Dios partir de la base de que lo que de Dios puede decirse no habrá de ser igualmente aplicable a sus criaturas: de modo que, siendo Dios precisa y exactamente "lo-que-no-es" cualquier objeto de experiencia actual de viador, sólo podríamos alcanzar la esencia transcendente de Dios mediante la sistemática negación o apartamiento de cualquiera de las dimensiones que en esta vida tienen su ámbito de realización.

Para Duns Scoto, una posición doctrinal de este calibre tiene el mérito innegable de subrayar como se debe la transcendencia in finita del Creador; sin embargo, llevada a sus últimas consecuencias tal postura amenaza como dijimos no sólo con hacer de Dios algo radicalmente ajeno a nosotros y nuestro mundo, lo que llevado hasta la noción misma generalísima de "ser" redundaría en la imposible construcción de Dios como no-ser, sino, sobre todo, con no permitir otro saber y otra palabra sobre Dios que lamaramente negativa. Ahora bien, es un hecho que, en realidad, las negaciones son un género de enti-



dad (9) al que nuestra mente no está especialmente abocada (10), estándolo por contra mucho más hacia las afirmaciones; que, en otro orden de consideraciones, toda negación se apoya últimamente en una afirmación previa (11) y que, en definitiva, el discurso por la vis remotionis sobre Dios, sobre ADONAI (12), no supone ningún conocimiento positivo de El: ¿qué representa, en efecto, decir de Dios que es no-piedra, si esa misma determinación es aplicable a la quimera, y en tal caso sabríamos de El tanto como de ésta?(13) Es así que la teología negativa, cuya última consecuencia sería hacer de Dios un no-ser y del discurso sobre El un puro silencio, debe ser sustituida para nuestro autor por una teología esencialmente afirmativa, una teología que se funde en los conocimientos actuales que de Dios tenemos a través de su propia Revelación y que sea capaz de formular juicios certeros de verdadero contenido sobre la esencia infinita y tripersonal.

Y no solamente esto: tales juicios y conceptos habrán de ser por necesidad tanto supremamente diferentes de lo que en esta vida tenemos ocasión de conocer, como supremamente idénticos a estos últimos, toda vez que de nada serviría que el teólogo atribuyese la sabiduría a Dios si, por infinitamente que esa sabiduría estuviese en Dios y por finitamente que estuviese en nosotros, no hubiese sin embargo un fondo común de significado, según el cual la sabiduría que hay en Dios es idénticamente la misma sabiduría que en el hombre sabio se encuentra. Y es así como Scoto se ve abocado hacia la construcción de una teoría de los conceptos puros, unos conceptos que desde su pureza sean tanto susceptibles de una manifestación infinita cuanto de una aplicación finita, sin que pese a la infinita dife-

rencias de ese modo abierta entre una y otra expresión de ese concepto unitario, el contenido significativo que ese concepto represente haya variado sustancialmente de ser. Esta es pues, en primer término, una exigencia teológica fundamental, garantizar al mismo tiempo lo afirmativo de la teología y lo trascendente de su Objeto, a la que la noción específica de formalidad deberá de contestar.

En cuanto al segundo de los temas apuntados, en nuestro sentir el tratamiento de esta segunda vertiente de la dificultad debe comenzar su andadura a partir de la noción misma de "atributo". Para Scoto, por tal debe entenderse toda "perfección", perfección que en tal calidad pueda legítimamente predicarse de un ser. ¿Y qué es una perfección? Sencillamente todo aquello que es más positivo para un ente poseer que no poseer (14). La generalidad de tal idea es la que permite, obviamente, que el número de atributos que de Dios puedan predicarse venga prácticamente a confundirse con el de la totalidad de las perfecciones de ser, y todo lo que 'es', en cuanto que 'es', tiene y es perfección, por mínima que ésta sea, que al puro hecho de ser corresponde (15). Es así como las fórmulas demasceñas de Dios concebido como "un océano de infinita sustancia" (16), en el cual la totalidad de la perfección de(1) ser se encuentra virtual y eminentemente contenida alcanzan un sentido pleno, un sentido que no hace sino agudizar, volvemos a insistir en ello, lo que constituye el problema cardinal: ¿cómo conciliar la infinitud del número de tales atributos con la simplicidad omnimoda del ser infinito que los contiene, y a la vez mantener la mutua independencia de concepto entre, por ejemplo, la misericordia divina y la justicia divina?

La noción de "formalidad", recordémoslo, viene a resolver

en el sistema de Scoto tanto el problema primeramente planteado (¿cómo hacer compatibles la infinita transcendencia de Dios y a la vez la posibilidad de que nuestros conceptos sobre El, surgiendo como surgen de la experiencia actual que al visor le es factible, alcancen realmente a tocar Su esencia?) como este segundo que ahora dibujamos. Son las características peculiares de la idea, en efecto, las que decisivamente permiten solventar a la vez lo que, tal como resulta ya obvio en este nivel de nuestra exposición, no constituye sino una doble manifestación del único capital problema que en este trabajo se debate: el todo y sus partes, la diferencia y la identidad. ¿No vimos acaso al enjuiciar el tema abstracto y secular del continuo, que en el nivel intelectual en que la aporía se planteaba, resultaba idéntico preguntar por el paso al límite en cuanto tope último de una progresión monótona indefinida que buscar ese mismo paso desde el punto de vista de la relación de un todo con sus indefinidas partes? Tanto en un caso como en otro, decíamos entonces, se trata de conciliar la suprema identidad del todo-límite con la diferencia que abren las partes-serie, diferencia que alcanza un máximo de aporeticidad cuando tales "partes" forman un conjunto infinito, un conjunto de un número indefinido de miembros. Identidad y Diferencia, en efecto, es lo que aquí a la postre se plantea también, y al supremo nivel: identidad de un Dios-todo (simple) en sus múltiples diferentes atributos, identidad de una serie unificada por el no-equivocismo de los conceptos que a Dios ligan con sus criaturas y que a la vez permite la infinita diferencia entre las manifestaciones de esos conceptos en los diferentes supuestos de la finitud y de la infinitud.

Ahora bien, también en aquel punto de nuestra exposición sostuvimos que a la mismidad del planteamiento básico de la aporía

correspondía un sólo y único planteamiento resolutorio posible, aplicable tanto al caso de la relación Todo-Parte cuanto al de la relación Límite-Serie. Pues, insistimos en aquel momento, se trata simplemente a su vez de vertientes distintas del problema absoluto de la relación Fundamento-Fundados, relación que, en efecto, alcanza para Scoto en este caso, a través de la noción de formalidad y de sus concomitantes intelectivos, una solución unitaria por medio de un único mecanismo conceptual. Este mecanismo no será otro que el que corresponde a la que entonces también denominamos hipótesis del fundamento transfinito, hipótesis estrechamente basada, como se verá, en aquella noción cantoriana de los números infinitos que permitía transpositivamente pensar a la vez la transcendencia del fundamento y la identidad de tal fundamento respecto de sus fundados. Y es así por tanto que ahora nuestra argumentación se dirige a delinear esos caracteres de la noción escotista de esencia que permitirán, en definitiva, incardinar tal concepto en la línea de las ideas que tienden a resolver la aporía de la Diferencia y la Identidad por la vía del modo transfinito de fundamentar.

Cuando deba hablar de sus esencias, Duns Scoto apelará constantemente a la autoridad de Avicena (17). Avicena, en efecto, es quien por primera vez mencionó como en su momento vimos la noción de esencia pura, de esencia concebida en su puro ser-lo-que-es, indiferente y neutra como tal a la singularidad como a la universalidad, a la materialidad como a la inmateralidad (18). Y así, en la línea de Avicena la clasificación fundamental que del ser haga Scoto comenzará dividiendo éste en 1)ser-en-el-alma y 2)ser-fuera-del-alma; fuera del alma, el ser se escindirá a su vez en ser de esencia y ser de existencia; y si del ser fuera del alma puede siempre concluirse váli

damente el ser dentro del alma, la inversa no será nunca cierta(19). Y es así como, según la tendencia general antes dibujada de identificar las nociones de "ser", de "esencia" y de "realidad"(20), sujetos todos ellos al canon genérico de ser pensados "en cuanto tal"(21), se dibujan con precisión cuáles son los tres "estados" de que toda esencia es capaz: a) en el alma (intelecto), o estado universal-lógico de la esencia; b) en las cosas concretas, colocada en la existencia por la acción de una cause eficaz, o estado físico de esa misma esencia; c) en sí misma considerada.

Es justamente este estado (3) el que, como venimos advirtiéndolo a todo lo largo de nuestra exposición, constituye en este triángulo capital de las posibilidades de esencia lo que propiamente se considera el estado "metafísico" de la esencia, aquél en el que ésta, manteniéndose en su propio ser-lo-que-es, viene a ser objeto directo de una consideración absolutamente pura de su puro auto-consistir esencial; es decir, en terminología escotista, de una "última abstracción"(22); "estado" este, por lo demás, en el que la citada esencia adquiere la función de fundamentar tanto la dimensión singular y concreta de su propio ser cuanto la dimensión lógica o mental de la que asimismo es capaz. ¿En qué consiste este estado metafísico?

Consiste, tal como hemos venido anticipando repetidas veces, en la intrínseca neutralidad e indiferencia que posee un absoluto "lo-que-es". Ambas vertientes, la de neutralidad y la que una esencia neutra tiene como puro "ser-lo-que-es", constituyen a nuestro juicio la doble dimensionalidad constituyente de la idea escotista de esencia, apuntando la una a la caracterización más propiamente ontológica de la misma, la segunda a la gnoseológica. ¿De qué manera?

La característica fundamental de una esencia en estado de metafisicidad, en rigor, no es otra que la absoluta neutralidad e in diferencia que la misma mantiene de cara a las posibles determinaciones que le advengan, determinaciones que tal como hemos dicho serán: justamente las de la concreción singular y las de la indeterminación propriamente dicha, que corresponde a la universalización lógica en acto. En sí misma considerada, sin embargo, la esencia de "animal", la esencia de la "blancura", la esencia de la "humanidad" no son como tales ni universales ni singulares, no son las de aquél o las de éste, son sencillamente lo que son; y justamente para lograr que tales determinaciones puedan sobrevenir a esa esencia, y puedan verdaderamente determinar lo que determinan es por lo que la esencia debe ser ne-uter, debe no-ser ninguna de las dos cosas, y debe ser también in-diferente, si las diferencias han de verdaderamente distinguir algo que esté virtual y potencialmente dispuesto a ellas. La ne-utalidad de una esencia pura tanto a la determinación posterior de la universalidad cuanto a la determinación posterior de la singularidad, estados que serán respectivamente alcanzados, en un caso bajo la consideración mental, en otro bajo la consideración existencial, se compagina así directa y consecuentemente con esa in-diferencia intrínseca que convierte a la esencia pura en un fundamento virtual de los contrarios (23) en el que la noción básica que se persigue es la de que, para fundar tales contrarios, ninguno de ellos debe pertenecer por naturaleza a la esencia del fundamento, así como también es necesario que a la vez la virtualidad o potencialidad de ese fundamento cara a los contrarios que fundamenta sea plena y total.

En otro momento de nuestra exposición, esta paradójica cus-

lidad de la esencia ne-utra alcanzará su cúspide en la consideración de la esencia-ser, esencia de esencias o formalidad de formalidades en la cual las sporias de la noción de fundamento serán tratadas por Scotto con un sentido de explícita afirmación de la paradoja. En este punto, subrayemos tan sólo cómo la esencia, concebida como fundamento tanto de las singularidades como de su propia canalización hacia la universalidad en acto, se plantea decididamente como un fundamento ne-utro, como un fundamento que con vistas a poder ser determinado por alguna de las determinaciones contrerías a las que se encuentra abocado, en sí mismo y en su puridad no reconoce determinación alguna como propia, y que a la vez está virtual y potencialmente dispuesto hacia todas ellas.

En otros términos, esa solución permite a Duns Scotto pensar un fundamento de las diferencias (determinaciones), apto a la vez para mantener la identidad entre éstas y a la par susceptible de abrirse a la íntima distinción que esas determinaciones abren. A nuestro juicio, el esquema conceptual con que Scotto alcanza como inevitable la idea de neutralidad como necesaria para un fundamento de las diferencias que mantenga diferente a lo diferente sobre un puente común de identidad es, en este orden de consideraciones, impecablemente lógico. Pues si, en efecto, se trata de que a través de las determinaciones que abren la diferencia, un mismo contenido conceptual-esencial, un núcleo eidético-constitutivo conserve intacto su inmutable auto-identidad, estableciendo así entre y bajo ellas la comunidad de "lo-mismo", si se trata de esto, decimos, la no-determinación, la no-inclinación necesaria de esa esencia en su puridad hacia ninguna de tales diferencias que fundamente permite que esa esencia mantenga

efectivamente inalterable su propio ser lo-que-es, sin que por lo tanto ninguna de tales determinaciones lleguen a afectar esencialmente a su íntimo consistir; y, a la par, que esa misma esencial auto-identidad sea susceptible de soportar y propiciar las determinaciones es justamente esa misma ne-utralidad in-diferente quien lo permite, de modo que la no-apertura necesaria hacia determinación alguna sobre al mismo tiempo la apertura virtual hacia todas ellas; para poder ser cualquiera de las diferencias, el fundamento no es ninguna de ellas, sino solamente lo-que-es(identidad); por no ser ninguna de ellas (identidad), el fundamento es virtualmente todas las diferencias (y se sobre así la distinción en el seno de la identidad).

Recapitulemos. La esencia pura, concebida en su puro ser-lo-que-es, tiene tres estados posibles: en sí misma, en su neutralidad e indiferencia metafísica; en la existencia, singularizada y concreta; en la mente, como universal lógico. Y los dos estados mencionados con posterioridad se fundan en el primero, estado primero que, en rigor, no es un estado de "existencia" de la esencia (de "existir", la esencia es siempre, o universal-lógica, o existente-singular: no hay "existencia" de esencias comunes), sino puro estado de "ser", de "consistir". Es así por tanto, precisando más, como podemos concluir en definitiva que, si bien tanto el universal lógico como el singular introducen en el ámbito puro de la esencia la genuina modificación que el hecho de existencializarse produce en todo contenido esencial, sin embargo, habida cuenta de que la universalización mental -como en su momento veremos- no hace a fin de cuentas sino llevar al acto la predicabilidad que la esencia pura contiene en sentido virtual, las verdaderas diferencias de la esencia provendrán de las diferentes singularizaciones existenciales concretas a que la misma sea llevada por o-



bra de la heecceitas.

Ahora bien: hemos dicho que es una de las características propias de la esencia escotista como esencia neutra en su estado metafísico la de constituir un fundamento de identidad para las determinaciones (diferencias) que desde el punto de vista singular le sobrevengan. Tal tesis supone, en definitiva, la muy capital noción escotista de que, sea cual fuere el estado determinado y distinto en que se halle, la esencia es siempre, metafísica y esencialmente habiendo, lo que es, por tanto siempre idénticamente fiel a sí misma y sin transformación o cambio pensable bajo cualquiera de sus posibilidades existenciales -en tanto que esas posibilidades abrirán, sí, una diferencia irreductible, pero una diferencia que no afectará nunca a lo esencial de la esencia (24). Lo cual nos lleva directamente a precisar el segundo de los caracteres fundamentales de esa esencia concebida en su inviolable ne-utralidad metafísica: la "unidad".

Señalábamos anteriormente, en efecto, que una esencia es siempre, aparte su intrínseca in-diferencia funcional, propia de todo fundamento de los contrarios, de todo fundamento idéntico de lo diferente, "lo-que" es; dijimos asimismo que ese "lo-que" manifiesta la dimensión gnoseológica que toda esencia posee, y que a su través se transparentaba uno de los constituyentes nucleares de esta pieza intelectual; ese constituyente, podemos ahora comprenderlo con claridad, no es otro que la "unidad", una unidad que es intrínseca a la propia esencia y al mismo tiempo la razón del ser de ésta. ¿Cómo, en efecto, detectar una esencia? Evidentemente, es ahora cuando la serie de identificaciones nucleares que en otro lugar de nuestra exposición hicimos alcanzar toda su virtualidad explicativa. Si "esencia", como señalamos, es tanto el componente principal de un ente, a-

quello por lo que algo es lo que es, ¿no dijimos acaso con anterioridad también que ese componente se identificaba a la postre con "lo-que" de algo se conoce? Esencia no es sólo el contenido entitativo fundamental de una cosa; es también su contenido gnoseológico capital, lo-que del ente se conoce y es captado por la mente y utilizado, como concepto que es, en nuestros juicios y razonamientos. Esencia, en sentido escotista, es por tanto, máximamente, un "lo-que" entitativa, ontológicamente ne-utro e in-diferente, pero todavía más fundamentalmente lo que en terminología husserliana denominaríamos un noema, un objeto de conocimiento, un contenido, un núcleo esencial-cognoscitivo de pura inteligibilidad. Si ahora nos preguntamos de nuevo ¿cómo captar una esencia? entenderemos cómo Scotus, levantando lo que la crítica reconoce ser un claro precedente de la criteriología cartesiana (25), mencionará como regla de des-velación de las esencias la capacidad de ser pensadas. Y así, todo aquello que sea susceptible de ser considerado intelectivamente con certeza y precisión, todo aquello que pueda ser completamente definido sin que elementos algunos ajenos, pertenecientes al contenido de otro concepto/contenido esencial, ingresen en el ámbito acotado por esa definición, constituye por sí mismo una esencia, objeto como tal de estudio por el metafísico que la aprehende en su pureza y que, nuevamente volvemos a mencionar la cuestión condicionante, se encuentra auto-limitada por su intrínseca unidad. En la determinación del estatuto de esa mismidad de contenido inteligible puro que es la esencia, el concepto de "unidad" adquiere todo el rango, así, de una determinación esencial. (26)

Ella es, en efecto, la que tal como anteriormente insinuamos permite que la esencia pura, en su neutralidad metafísica de indiferenciabilidad, conserve a través de sus determinaciones una auto-

-fidelidad inmutable; ella será, asimismo, la que con el especial estatuto que a esa unidad otorgue Scoto, permitirá que no sea tampoco lo suficientemente cerrada y rígida esa unidad como para no consentir que ese puente inmutable de identidad se abra a la diferencia. Todo esto, sin embargo, pertenece a un estadio ulterior de nuestra argumentación. Señalemos ahora cómo, desde el origen, las nociones de "ser" y de "unidad" han estado mutua y profundamente imbricadas en el pensar, y más especialmente en el pensar griego: desde Platón (Fedón, 78d) en la estela de la intuición de Parménides, hasta el reiterado spotegma de Leibniz ("es lo mismo ser un ser que ser un ser"), pasando por el Estagirita (27), "unidad consigo mismo" y "realidad" han vivido desde antiguo un maridaje que se diría inevitable.

En efecto, "ser" y "ser lo que se es" no hacensino decir, ambos, "ser-uno-mismo" (y la especulación plotiniana no tiene desde aquí sino que comenzar), imposibilidad de devenir, cambiar o ser-otro; todo lo que es "él mismo", "es"; no es lo que "no conserve su identidad": y a la autoipseidad que proporciona la unidad, desde Platón, se la conoce con el nombre de ousía. Y así, también desde Platón, si a la realidad en sí misma (auté hé ousía) se le atribuye una unidad en sí y por sí, cuya propia consistencia depende de su inmutabilidad, tan sólo la forma, el acto una vez más, puede arrogarse la virtualidad de principio de ese carácter uno de los entes, pues ella reunifica la pluralidad de los entes, haciendo a la vez de cada uno un autorrelacionado; y, por lo mismo, la unidad se convierte así en signo, cifra, índice de la ousía: aquello, en otros términos, a lo que merezca otorgarse la unidad que le es propia e íntima y no comparte con ninguna otra cosa, eso puede caracterizarse en términos de Duns Scoto como realitas, como quiddidad esencial.

Precisamente, es ese sentido "uni-tario" con el cual el ser escotista se dice del todo de la realidad lo que determina el hecho de que la característica nuclear de las quiddidades consista en lo específico de su unidad. La esencia, a tenor de lo hasta aquí sostenido, es un "lo-que" al que ontológicamente, corresponde el estatuto de la neutralidad indiferente; al que, gnoseológicamente, acota la definición y señala la capacidad de ser pensado aparte de todo otro contenido conceptual: "lo-que" la esencia es se ha convertido así progresivamente en un puro contenido inteligible, un puro ser-pensable que es mantenido dentro de los límites que se le asignan, límites que a su vez determinan esa unidad que perseguimos, índice y constituyente de la mismidad de la esencia. ¿Qué clase de unidad es ésta?

En la obra de Duns Scoto se incluye en algún momento una clasificación de los tipos de unidad, clasificación jerárquica en sentido ascendente que ha llegado a adquirir una justa resonancia entre los intérpretes de nuestro autor. Según el Sutil, en efecto, es susceptible la mente de imaginar a lo menos seis grados en la unidad, desde la unidad más ínfima a la superior, y tales grados son en concreto los siguientes: 1) la unidad que posee un agregado, es de cir, un mero conjunto incoherente e informe de entidades que sólo comparten el hecho de haber sido reunidas; 2) en un escalón superior de la unidad debe ser mencionada la unidad de orden, que añade una potencia unitiva superior a la antedicha: es el agregado más un criterio dado de ordenación de sus elementos; 3) la unidad por accidente, que es la unidad que forman dos entidades que no llegan a conseguir un compuesto sustancial; 4) en el siguiente paso de la jerarquía encontramos la unidad per se, o la unidad del compuesto sustancial, integrado por dos entidades, como es el caso de la materia y la for-

ma, que están esencialmente ordenados a ello; 5) todavía por encima, y con una potencia unitiva superior, se encontraría la unidad de simplicidad, que es aquella que poseen las entidades simples. Y aunque pareciera contradictorio señalar todavía la presencia de unidades aún más "cerradas" y "autoconsistentes" que la propia simplicidad, menciona en sexto lugar Scoto, como cúspide de la jerarquía analizada, la "identidad formal"(28).

¿Qué deducir de tal esquema de las cosas? En primer término, que es factible en el pensamiento de Duns Scoto diversificar la noción de "unidad" y flexibilizarla con vistas a, conservando la funcionalidad básica que a toda unidad se asigna (garantizar la auto-identidad de los entes), obtener en cambio de tal diversificación tipos diferentes de unidad, en los que finalidades específicas puedan a su vez ser cumplidas. En segundo lugar, que, contra lo que pudiera parecer en una primera aproximación, caben auto-identidades que sean todavía más poderosas que la puremente de simplicidad, y que en consecuencia será siempre posible que un ser simple albergue en su interior unidades percisales, subordinadas, que sin embargo poseen una auto-identidad más "fuerte" (si se nos permite la expresión) que la de simplicidad, y que por consiguiente sean susceptibles de coexistir en el seno de aquélla sin alterar la simplicidad de la entidad-madre. En tercer término, que la unidad que corresponde propiamente a las esencias escotistas es, como ya resulta obvio, la últimamente citada, la unidad de auto-identidad formal superior a la de simplicidad. ¿Qué es y en qué consiste tal auto-identidad formal?

Quizá sea el mejor método de aproximación al carácter de esa noción peculiar de "unidad" el negativo, o mejor dicho el procedimiento a contrario. Anteriormente, en efecto, hemos dicho que todo aquello que es susceptible de ser objeto de una precisa y exclusiva

definición, capaz por ende de ser pensado con independencia de todo otro contenido fundamental, constituye de inmediato un objeto de conocimiento, y por lo mismo, como necesario correlato objetual, una esencia auto-consistente. En otro orden de cosas, eso mismo supone todo aquello que está incluido en esta definición, por principio, no puede consistir sino en esa misma esencia objeto de definición, y que por lo tanto, en sentido contrario, todo aquello que esa definición no incluye directamente ha de ser colocado, también por principio, fuera del ámbito esencial-cognoscitivo acotado por la susodicha definición; fuera, por lo tanto, del ámbito de auto-identidad formal de una esencia y de lo formalmente idéntico con ella. Ambas vertientes complementarias de la noción, en la terminología de Duns Scoto, están recogidas por los conceptos de "inclusión formal" y "diferencia formal" ex natura rei.

A nuestro juicio, una comprensión en profundidad de ambos conceptos puede venir facilitada por el análisis de lo que la noción misma de "unidad", básica (y paradójica) como ninguna quizá para el pensamiento humano, supone y arrastra desde el momento mismo de su formulación. Decir "unidad", en efecto, no es sino mencionar eo ipso la diferencia, la no-unidad que frente a esa unidad mantienen otras unidades. Tal apreciación, que se remonta al pensamiento griego y a los propios escritos de Leibniz desde luego, puede a nuestro entender justificarse no sólo desde la lógica formal o desde la semántica, sino asimismo desde las propias concepciones que subyacen a las explicaciones al uso de la experimentación física. Observemos, por ejemplo, la propia de "gravitación" -más concretamente, de "fuerza de gravedad". Vemos caer un objeto a tierra, y tendemos de inmediato a pensar con Newton que es la tierra la que "atrae" al objeto.

¿No cabría asimismo suponer, tal como en su día hubo de formular el físico Boscovich, que fuera exactamente a la inversa, y que sea el resto del Universo quien "recheza" a la piedra?(29). Generalicemos esta idea: decimos, en general, que un objeto "es" por la fuerza de cohesión, por la fuerza de íntima unidad que lo mantiene en su ser autoconsistente y cerrado. ¿No es igualmente pensable que ese efecto de experiencia (la cohesión del objeto) sea exactamente producido por una fuerza inversa, la fuerza de repulsión que hacia ella experimenta todo aquello que ella-misma-no-es? Lo mismo, la misma fuerza que hace unitaria, autocoherente y autónoma una entidad, la hace a la vez "diferente" de todo lo que ella no es. El espacio y el tiempo, que reunifican consigo mismos a los objetos manteniéndolos en sus propios límites, al mismo tiempo separan a cada uno de cada uno, y por el mismo hecho los vuelven a re-unir bajo su marco(30). La unidad es diferencia. En otro orden de consideraciones y en otro punto de esta exposición, tal carácter de intrínseca apertura a la diferencia se ha concretado en lo que en su momento denominamos la simultánea imposibilidad y necesidad que subyacen a la idea de unidad-de-unidades, y este aspecto será tratado con detalle en el capítulo siguiente, cuando comentemos los paradojas escotistas y russellianas del fundamento-todo-ser. Pues tal unidad-de-unidades, en efecto, sería la única unidad que, por sí misma, no se abriese de inmediato por definición una nueva diferencia -lo que revertiría en decir que tal unidad "es" su propio íntimo abrirse a la diferencia, y que por ende no es unidad.

Por el momento, sin embargo, contentémonos con subrayar ese doble carácter de unidad y diferencia-respecto-de-lo-otro-que-ella que toda unidad posee. Y es por este carácter que, en efecto, la uni

dad que toda entidad o formalidad posee, esa unidad que le proporciona el hecho de poder ser pensada y definida aparte de todo otro contenido conceptual, viene a traducirse en terminología escotista en una identidad formal de las entidades, ad intra y por inclusión; y en una diferencia o no-identidad asimismo formal de tales entidades, ad extra y por exclusión. Todo lo que hay en el interior de la unidad, en realidad, es unidad y de la unidad: todo lo que se incluye en la definición de una entidad formal es la entidad formal y de la entidad formal, autoidéntico con ella; todo lo que no es la unidad está excluido de y en la unidad, y es exactamente no-idéntico respecto de ella. Es en virtud de estas nociones básicas como la idea de "inclusión formal" surge en los textos de nuestro autor:

"Hoc declaro, quia 'includere formaliter' est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis; sicut autem definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam: est igitur aliqua non-identitas formalis sapientiae et bonitatis, inquantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles"(31)

Ahora bien, es un precepto general el que prescribe que, por "inclusión", debe entenderse que todos los miembros de la clase A, por ejemplo, pertenecen o están incluidos en la clase B. Desde el punto de vista conceptual que ahora manejamos, ello supone para Scotto simplemente que, en definitiva, el contenido conceptual que se incluye en los límites precisos de una formalidad mantiene una relación de identidad formal, precisamente la relación de "(auto)-unidad" más fuerte que cabe pensar, con respecto a todo otro contenido pensable de pura inteligibilidad que se incluye en esa misma formalidad o en



su definición. La unidad de la formalidad, escotada por su definición y caracterizada por su intrínseca unidad, limita así el ámbito propio de una auto-identidad, auto-identidad que, según la dialéctica antes expuesta que conlleva toda idea de "unidad, genera eo ipso frente a todo lo no-incluido en ella una no-identidad formal. El texto que acabamos de transcribir es expresivo de esta ligazón que ata las ideas complementarias de identidad formal y no-identidad formal; y es por ello que, aunque se haya popularizado más el término differentia formalis ex nature rei, cuando Scotus haya de hablar de las diferencias que corren entre las auto-identidades formales esenciales, preferiré hablar negativamente de no-identidad formal.

El concepto de diferencia formal escotista ha recibido, de hecho, muy diferentes denominaciones en los propios escritos del Sutil: así, se le conoce con los nombres de "diferencia virtual"(32), "differentia rationis"(33), "differentia realis minor"(34), "Differentie rationum realium"(35), "realis secundum quid"(36), "maior"(37), "media" o "modalis"(38). Esta última designación, como hemos de ver en el próximo capítulo, ha llevado a buen número de intérpretes a un equivocado sentido de esta distinción; hay, en efecto, una enorme dificultad en separar la distinción formal escotista de una diferencia modal en el sentido también en que la entiende nuestro autor; y la línea de escisión entre una y otra es tan tenue, que resulte comprensible que más de un autor haya dado posteriormente el paso hacia su formal identificación; aplicar tal criterio al Sutil mismo, sin embargo, es traicionar el sentido de sus textos. Sea de ello lo que fuere, el mejor modo que a nuestro entender tiene el intérprete de acercarse a una noción con frecuencia mal entendida, no pocas veces también

rechazada (39), es volver a prestar atención al cuadro que antes dibujamos de la jerarquía escotista de las unidades, del cual puede extraerse más de una posibilidad de comprensión.

Anteriormente destacamos, en efecto, cómo para Scoto los grados que en la jerarquía de las unidades representen la unidad de simplicidad y la unidad del compuesto sustancial, del unum per se, dejaban todavía peso a la unidad de auto-identidad formal; según el concepto usual de "jerarquía", debe entenderse aquí, a nuestro juicio, que cada escalón posterior de la serie ha de ser considerado como compatible con el anterior, en cuanto resume los caracteres esenciales del mismo y a la vez añade otros nuevos que superan los del anterior. En términos más concretos, el esquema escotista de las unidades viene a suponer que, si la más cohesionada de las unidades posibles es la unidad de auto-identidad formal que un concepto esencial puro guarda respecto de sí mismo y de los elementos conceptuales que se incluyen en su definición, tal "unidad" suprema es perfectamente compatible con las unidades inferiores en cohesión, que por su parte representan las unidades del compuesto sustancial y del ser simple. Es decir, resultará perfectamente hacedero que unidades más intensamente unitarias se alberguen en el interior de otras unidades más laxas, sin romper por ese hecho la esencial auto-unidad de esas unidades en sí mismas menos potentes, y conservando ellas por su parte la no-disgregación formal de su propia entidad.

Todavía en otros términos, es así como cabe pensar que en el seno de unidades que tanto pueden corresponder a un unum per se cuanto a un ente simple, se conserven intactas sin embargo las auto-identidades formales de los diferentes conceptos que, en cuanto aspectos diferentes de esos entes simples o sustanciales, se atribu-

yen a los mismos válidamente; y que en consecuencia, según el criterio general antes citado que quiere que toda auto-identidad formal genere de inmediato y por sí misma una correspondiente no-identidad formal, en el seno de unidades de simplicidad y per se se abran diferencias formales, y diferencias formales no meramente intelectivas, sino ex natura rei.

Una diferencia formal no es así, en definitiva, más que la diferencia que entre conceptos distintos, proporcionados tanto por un ser simple cuanto por un ser sustancial, se establece a nivel esencial, siendo tales conceptos el contenido de las distintas formalidades formalmente auto-identicas que en aquellos entes mencionados se encuentran, auto-identidades que en virtud de su propio ser unitario generan de inmediato la diferencia, o mejor, la no-autoidentidad formal respecto de lo no-incluido esencialmente en su propia definición (40).

¿Por qué, sin embargo, ex natura rei? Nuevamente aquí, la respuesta del Sutil tiene mucho más un scento negativo que propiamente positivo: la "distinción" o no-identidad que comentamos lo es ex natura rei sencillamente porque no es el producto de la actividad de la mente: el intelecto se limita a captarla en su objetividad; pero si hemos otorgado a las formalidades el carácter de verdaderas "formas" del ente, por ende de genuinos componentes y principios constitutivos del mismo, debemos en conclusión asegurar que las no-identidades (o diferencias) que entre ellas se establecen son siempre "previas a cualquier consideración del entendimiento"; son y están en el ente, sea éste simple o sustancial, a tenor de las exigencias objetivas mismas de la naturaleza de esa res, y continuarían estándolo aun-

que ningún intelecto tuviese ocasión de aprehenderlas en su íntimo diferenciarse en el seno de unidades superiores más laxas (41).

Si ahora volvemos a recordar aquella tripartición de los estados de la esencia que en la línea aviceniana de pensar había establecido Duns Scoto, podemos situar esta distinción formal "previa a toda consideración intelectual" en el puesto sistemático que con relación a aquella clasificación le corresponde, y abrir al mismo tiempo esta estricta noción de diferencia o "no-identidad" hasta ahora manejada, con vistas a recoger las diferentes acepciones que la misma posee en los escritos del Sutil. En tal labor exegética, nos parece de todo punto imprescindible establecer en primer término el cuadro general de las distinciones escotistas, correlacionando en tal sentido, como hasta aquí hemos, los diferentes tipos de "unidades" con las clases de distinción que a tales tipos corresponden. Aunque, en todo caso, es este probablemente una de las parcelas del sistema escotista en la que no solamente se siente la falta de una obra definitiva de conjunto por parte de algún especialista, sino que carece, en la obra del propio Scoto, de la necesaria complección y acabamiento de detalle que por otra parte es en este punto tan necesaria. Seguiremos por lo tanto un esquema provisional a tenor de los elementos que juzgamos constituyen ya patrimonio adquirido y seguro de la doctrina escotista, apoyándonos fundamentalmente en las investigaciones de M. Trains, M. Oromí y C. Bérubé (41).

Según Duns Scoto, podemos en primer término mencionar una distinción lógica, distinción que tiene lugar cuando el intelecto por sí mismo establece distinciones que no tienen ningún correlato obje-

tual. Tal tipo de distinción, por lo mismo, hebrá en el esquema antes comentado de las unidades de corresponder a aquella denominada "identidad formal" que señalamos en último término; pues si bien es cierto que cabe, por ejemplo, distinguir "hombre" de "animal racional" a un nivel meramente intelectual, las entidades así designadas coinciden sin embargo plenamente en sí mismas y en sus definiciones, y no hay por tanto fundamento "real" alguno que responde a tal distinción(42). Por contra, denominaremos distinción "real" toda aquella cuya objetividad preceda de algún modo, a tenor de lo antes visto, la consideración del intelecto -si bien en tal supuesto es necesario distinguir: una distinción real, en efecto, es en primer lugar la que se establece entre entidades en quienes concurren las circunstancias de darse en acto, con un "esse" formal y no virtual, y tampoco confuso o mezclado; y en las que además pueda reconocerse una no-identidad. Tal tipo de distinción, en el lenguaje escotista, recibirá el nombre técnico de "distinctio simpliciter", o mejor, hablando negativamente, de "no-identidad simpliciter"; constituyendo en efecto el directo correlato de la distinción "real" clásica (43).

¿A qué corresponderá tal distinción en el esquema antecitado de las unidades? Evidentemente, esa distinción deberá establecerse en primer término entre todas aquellas entidades a las que ningún lazo de unidad ligue, ni siquiera la conjunción en un agregado; deberá darse, además, entre las entidades que se hallen meramente unidas por el criterio de la agregación extrínseca, del orden, de la unión accidental y de la unión per se que forman todos los compuestos sustanciales. En todos estos casos, en efecto, o bien se reunifican individuos aislados dados como tales en la experiencia, o bien se reunifican entidades que, pese a su vocación mutua a la constitución de un unum per

se según el principio general que rige las relaciones entre la potencia y el acto, conserven sin embargo su propia y radical autonomía, autonomía que les da la posibilidad de ser físicas y/o metafísicamente separados de sus complementarios. ¿No se nos advirtió acaso, en relación al esquema de los grados de unidad, que los cuatro primeros supuestos sólo generaban una "unidad de unión", nunca una verdadera identidad? Por lo mismo, y aunque M. Oromí prefiera hablar incluso en tales casos de una identidad "mínima", "media" o no estricta, en términos de Scoto esos tipos de unión provocan exclusivamente una no-identidad simpliciter, en cuanto que sus miembros carecen de identidad real entre sí (44). Ahora bien, en el quinto grado de la escala de unidades se mencionaba asimismo una genuina y propia "identidad", una identidad que, según se señalaba, era "real", justamente correspondiente, como se recordará, a la unidad "de simplicidad". ¿Qué debemos entender por ello?

A nuestro juicio, late aquí implícitamente una de las más claras aplicaciones de ese criterio anteriormente señalado, según el cual las nociones típicas de la "física" tomista y aristotélica vienen a ser traducidas en la especulación escotista a términos de "esencia", en el más puro nivel de las "formas" y los "conceptos metafísicos". Comprender tal aplicación, en este caso, requiere todavía exponer la clasificación escotista de los conceptos, clasificación para la cual nos apoyaremos en las ideas recientemente expuestas por C. Bérrubé. Este autor, en efecto, aun reconociendo que su teoría no está formalmente avalada por texto sistemático alguno de Scoto, ha deducido una ordenación de los conceptos en el sistema del Sutil a tenor de la utilización que el propio autor hace de ellos. Y así, podemos dis-

tinguir en primer término conceptos "múltiples", constituidos por mera agregación de notas, y conceptos "simples", siendo los primeros per accidens y los segundos per se. Al mismo tiempo, tales conceptos simples pueden ser o "simplemente simples" (simpliciter simplices), es decir, aquellos que no son resolubles en ulteriores conceptos, o no-simplemente simples, considerando así aquellos que son todavía, pese a ser objeto de captación mediante una sola operación cognoscitiva, resolubles en conceptos, de modo que al término del análisis queden sólo dos conceptos simplemente simples, uno simplemente determinado y otro simplemente determinante. En relación nuevamente con el esquema de las unidades, parece obvio que en esta perspectiva las unidades de agregación, de orden y per accidens habrán de generar conceptos asimis no accidentales, o múltiples, en tanto que, por su parte, tanto las unidades de unión sustancial cuanto de simplicidad -siempre que no se trate de la simplicidad de Dios, claro es- producirán conceptos simples, sí, pero no-simplemente-simples, siendo resolubles por tanto en ulteriores conceptos puramente simples (45).

Esta última observación tiene sin lugar a dudas una importancia capital en orden a nuestros intereses. Si nuestra interpretación es correcta, supone en efecto no otra cosa sino que, a nivel de planteamiento esencial, de consideración "formal" pura, las entidades sustanciales vienen a ser consideradas como dotadas de una unidad de simplicidad: es decir, de una autoidentidad verdadera y real. Si materia y forma, sustancia y accidente, tomados en su dimensión existencial concreta y física se comportan como identidades realmente separables entre sí, carentes por tanto entre ellas de ese lazo de identidad real estricta que sólo proporciona la idea de "simplicidad", cuando de esa consideración pasamos a la que por contra afronta "esencialmente" al

individuo, la entidad individual se transforma efectivamente no en un agregado de elementos dispares, no en un compuesto sustancial unificado, sí, per se, pero no verdaderamente auto-idéntico: antes bien, se transforma en una sola entidad auto-idéntica, susceptible de generar un sólo concepto propio de sí, concepto como tal simple (aunque no simplemente-simple); en otros términos, se convierte no en la unión de sustancia y accidentes, sino en una pirámide escalonada de "grados" metafísicos (sustancialidad, accidentalidad...) relacionados por la idea de "inclusión", y de "aspectos diversos", formalidades todas pertenecientes a una sola identidad real unitaria (cuyo concepto simple será, sin embargo, resoluble en dos fundamentales: uno simplemente determinante (haecceitas) otro simplemente determinado (ser) ), que en su distinción no lograrán alterar tal fundamental identidad, por cuanto la "animalidad" no es realmente separable del individuo que la posee, aunque su definición no coincida con la de "racionalidad". Esto, por lo que se refiere a las entidades "imperfectamente simples", o compuestas siempre de entidad y privación de algún de la entidad. Con mucha mayor razón, por tanto, en el supuesto de entidades "absolutamente simples", como es el caso de Dios, donde la infinitud actúa a modo de polo de re-unificación de los atributos obviamente no constitutivos de El, sino distinguibles en la inviolable unidad de Su esencia (46).

Por eso, Duns Scoto puede mencionar todavía, en el seno de las distinciones reales, de las distinciones que preceden a la operación del intelecto, una distinción real secundum quid, que será exactamente la que se establezca entre identidades formales, entre identidades separadas por la no-identidad secundum quid. Tal será aquella en la que concurren las tres primeras de aquellas cuatro condiciones mencionadas a propósito de la no-identidad simpliciter, pero en la que en



cambio falte esa últimamente citada no-identidad que es la clave aquí de la diferencia entre los dos tipos posibles de distinción "real". Si la distinción real simpliciter, en efecto, corre entre entidades que guardan entre sí una no-identidad simpliciter, una no-identidad real, la formal habrá de colocarse por contra en el seno de entidades realmente simples (perfectas o imperfectamente hablando), de entidades susceptibles de ser objeto de una conceptuación simple, y que por ende son realmente auto-idénticas con identidad real. En el seno de tales realidades auto-idénticas, así, lo que se levanta es únicamente una distinción formal, una distinción secundum quid, que será justamente la que se advierta entre aquellas entidades (ya no consideradas como 'res' y 'res', sino como 'realitas' y 'realitas'), que conservan entre sí la distinción no-estrictamente-real que no habrá por tanto de alterar la realidad de identidad del sujeto en que inhieren, o de cuya composición entran a formar parte.

No otra es la distinción formal ex natura rei escotista. Y aunque todavía pudiésemos mencionar con Oromí, a tenor de lo dicho, esa identidad meramente lógica que puede darse entre dos entidades no sujetas entre sí por ningún lazo de unidad -tal como antes insinuamos a propósito de la distinción (real) simpliciter-, sólo nos resta en realidad señalar qué dos tipos conoce Scoto de tal distinción formal; y, según el Sutil, podemos distinguir en primer término una distinción formal, o secundum quid, "formal" en sentido estricto (que es aquella que surge cuando dos entidades no se incluyen la una en (la definición de) la otra de modo absoluto; así como, en segundo término, puede hablarse de una no-identidad secundum quid "adecuada" (que será aquella que res

ponde a una no-inclusión mutua sólomente parcial entre entidades, del triple modo en que ello es posible para Scotus). Y ambos tipos de distinción encontrarán su adecuado campo de aplicación en la teología de las relaciones trinitarias (47).

Rescapitulemos. Según nuestra interpretación, es factible distinguir con Scotus tres tipos de distinción: una real, que se establece entre entidades físicas o metafísicamente separables, en cuanto única y estrictamente "unidas", no "identificadas": a esta distinción podemos técnicamente denominarla simpliciter, y corresponde a la clásica distinción "real" (cose/cose). En segundo lugar, una distinción lógica, o entre entidades que son formal y realmente idénticas, aunque todavía mentalmente distinguibles: es el caso de los sinónimos. Por último, una nueva faceta de las distinciones "reales", o verdaderamente fundamentadas, objetivas: esta vez, una no-identidad secundum quid, que correrá entre realidades formalmente no-idénticas entre sí: es decir, no-idénticas secundum quid, pero que sin embargo mantienen entre sí la identidad simpliciter, la identidad en el sentido "fuerte" de la palabra. Tales formalidades, siendo irreducibles unas a otras en un sentido tanto total (no-identidad formal estricta), cuanto parcial (no-identidad formal adecuada), no alterarán por tanto la identidad real del ser en el que se hallan, identidad que, a tenor del esquema de las unidades, será debida a la simplicidad que ese ser posee siempre en la consideración genuinamente "metafísica" u "ontológica", y que podrá ser perfecta en el caso de Dios, e imperfecta en el de las criaturas; pero que en todo caso siempre garantizará que los aspectos formales presentes en y/o constitutivos de una entidad se distingan

entre sí con esa no-identidad secundum quid que es irreductible y previa al entendimiento; no-identidad que, permítasenos insistir, se produce cuando las definiciones de dos "esencias" no llegan a coincidir, y que puede ordenadamente situarse en el siguiente cuadro explicativo:

Distinciones	Unidades	Identidades	Conceptos
Real-simpliciter	Sin unidad	Lógica	
Real-simpliciter	U. segregado U.d.orden U.p.accidens	U.de unión	Per accidens
Real-simpliciter	U. per se	U.de unión	No-simplemente-simple(emplio)
Real-secundum quid	U.d.simplicid. (pfcta/impfcta)	Identid.real	No-simplemente-simple(estric.) y emplio)
Lógica	Identid.formal	Id.sec.quid	

Por complejo que tal cuadro pueda parecer, los principios antes establecidos pueden quizá ayudar a clarificar la idea fundamental que lo anima: y esta idea no es otra que la ya reiterada de que toda unidad - identidad genera ipso facto una diferencia o no-identidad correlativa; por lo tanto, las identidades de mera agregación extrínseca originarán distinción real en el sentido físico del término, en tanto que esa misma "realidad", pero ahora no entendida ciertamente en un sentido físico, puede también atribuirse a la distinción que corre entre res (metafísica: forma sustancial) y res (metafísica: materia) en la línea entitativa de consideración; o entre la sustancia y los accidentes, por lo que a la operativa se refiere. Aquí, nos encontramos todavía en ese nivel de la especulación escotista que en su momento denominamos de dominio del lenguaje "físico", aristotélico-to

mista, "existencialista"; por contre, en la traducción a términos de "formalidad", de realitas en sentido estricto, de "esencia" o de ens, a que se someten unitariamente los componentes del ser simple o los del sustancial, nos enfrentamos sencillamente con auto-identidades formales, auto-identidades que no destruyen, en su puro ser-esencial, la unidad - auto-identidad "real" (en sentido físico, material) del ser concreto en el que se hallan; pero que sí generan, en cambio, respecto de las otras formalidades que asimismo concurren en ese ser concreto, una no-identidad, una diferencia formal irreductible, una no-identidad secundum quid. Volvamos a insistir: ad intra, tales formalidades son la máxima expresión de la invulnerable auto-identidad; según se desprende del cuadro adjunto, en ellas, en su interior, sólo cabe esa mera distinción de razón que entre sinónimos es hacedero incardinar, sin que la realidad apoye de modo alguno objetivo el establecer esa distinción. Entre unas y otras, por contra, cabe en cambio establecer una distinción que ya no será meramente de razón, sino genuinamente "real": una distinción "real" que, por otra parte, tampoco será esa distinción "física", "real" en el sentido absoluto y pleno del término, que corre entre entidades físicas o metafísicamente separables, sino la que se advierte entre realitates, aspectos distinguibles con fundamento in re aunque no concretamente separables.

Si, en efecto, la esencia pura escotista se mantenía en el puro ser un campo de fuerzas fundante y regulativo, en ese nivel inter-medio que había de fundamentar en su ne-utralidad e in-diferencia a las determinaciones, podemos ahora entender el estricto paralelismo con que Scotus plantea la distinción entre esencias puras no con un carácter meramente lógico, no tan sólo como productos de una sim-

ple distinción de razón, sino como lo que, no siendo esa distinción tampoco es, pese a ser real, una distinción entre entidades físicas, sino entre entidades metafísicas formal y desnudamente consideradas. A la esencia en estado lógico y a la esencia en estado físico subyace como hemos visto la esencia en estado metafísico, la esencia formalmente auto-idéntica que se separa por no-identidad formal: por lo mismo, la distinción entre tales esencias, pudiendo ser real y objetivamente fundada in re, no es lógica ni real-física, sino verdaderamente meta-física: distinción formal ex natura rei: anteriormente a la consideración mental, pero exclusivamente desde el punto de vista de la no-inclusión en una unidad formal de otras unidades formales a las que la definición separa de la primera.

¿Es ésta, estrictamente hablando, la verdadera doctrina del Sutil? Según el precedente que anteriormente establecimos, buscaremos el comprobante de autenticidad de nuevo en la autoridad generalmente correcta de Suárez, y analizaremos con este propósito la interpretación del Eximio de la teoría escotista de la distinción formal. Al mismo tiempo, nos referiremos brevemente a la canalización que esa teoría adquiere en la obra del más célebre, quizá, de los discípulos del Sutil, Francisco de Mayronnes.

En el marco de la escuela escotista, en efecto, la cuestión de las distinciones formales tiene un estatuto de privilegio. Así, el Tractatus formalitatum de Francisco de Mayronnes (48) se abre justamente con este problema, recogiendo a la par lo que a nuestro juicio constituye una de las claves de su comprensión:

"Solent doctores...investigare utrum illa quae distinguuntur formaliter distinguantur realiter. Et arguo sic...accipio duas formalitates et quero

vel formalitates sunt aliquae res aut nullae.  
 Si aliquis, habeo proponendum... Si nulla: igitur  
 sunt nihil per beatum Augustinum libet de doc-  
 trina christiana ubi sit: quod illud quod omni-  
 no nulla res est nihil est. 2<sup>a</sup>) Sic: illa quae  
 distinguuntur formaliter sunt huius generis..."

La razón de las distinciones entre formalidades, en sí y/o concurrentes a la entidad del objeto, leemos que radica (invocando la autoridad agustiniana, de la que Scoto hubo también de hacer frecuente uso)(49), en el inequívoco carácter de "algo" (50), de "uno" por tanto, que a la formalidad ha por fuerza de atribuirse; su estatuto ontológico permanece indeterminado, indeciso, pero la esencia es cuanto menos susceptible de ser nombrada, apresada en la definición y sobre todo captada por el intelecto. Y, como realitas, recibe para sí esa densidad, por leve e inconcreta que sea, que la hace capaz de distinción frente al resto de las "unidades esenciales". Y si se inquiere de qué orden es esa distinción, nuevamente la autoridad de Suárez aportará un testimonio crítico fiable a la respuesta. La Disputatio VII(51) del Eximio, en efecto (De variis distinctionum generibus) recoge la singular postura de Scoto en su secc. I<sup>a</sup>, centrándose en el carácter que la distinción escotista tiene de tertium quid entre la distinción real y la de razón. Se investiga utrum praeter distinctionem realem et rationis sit aliqua alia distinctio in re, siendo la distinción real la que suele llamarse distinción rei a re, por la cual una res non sit alia neque e contrario(52); a su vez, se precisa que la distinción de razón no radica en las cosas mismas que entre sí se distinguen, sino solum prout substant conceptibus nostris, -al modo como distinguimos a "Pedro" de su identidad cuan-

do tal cosa decimos (53).

Así, la postura de Scoto, insistimos, se alinea con aquellas que añaden una tercera modalidad intermedia: la formal ex natura rei, como en el texto citado de Mayronnes se indicaba. Se expone por tanto como un caso de distinción en la cosa, actual, anterior a la operación precisiva del intelecto, mayor que la de razón, pero sin llegar al grado de la distinción real entre cosa y cosa (54); ambigüedad que origina inter eius sectatores...varius opinendi modus: Algunos la asimilan a la distinción de razón razonada de que antes hablara el propio Suárez; otros, como Durando, a la real; otros aseguran que el fundamento ex natura rei es virtual y no anterior a la operación del intelecto (55). Se aduce que Aristóteles, en el libro I de De Generatione Animalium, quizá expresó algo semejante al decir que la nutrición y el crecimiento "esse idem subiecto, distingui autem secundum esse", así como al aseverar (Física, I, lect. 21) que album et musicum esse eadem secundum rem, et ratione distingui. Sin embargo, y muy a tenor de lo hasta aquí expuesto, observa Suárez que aquí se tome ratio en un sentido impropio, de "esencia" o "definición" (56). No nos parece tan rechazable la argumentación del Filósofo, pero veamos a las razones:

"Quidquid est extra definitionem essentialem rei est aliquo modo in re distinctum ab illo; sed multa sunt extra essentialiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali" (57).

Nuestra propia interpretación parece, pues, asegurada. En rasgos generales, podemos afirmar que es doctrina de Scoto la de que la unidad de sus esencias postula eo ipso una interdistinción o discontinuidad de las mismas respecto de todo lo que escape conceptiva

y entitativamente hablando a su propia razón formal; distinción que será evidentemente inferior a la que corre entre cosa y cosa, dado que toda esencia posee un estatuto ontológico de densidad inferior a la que el concreto real en el que existe tiene; sin embargo, esa unidad y correlativa no-identidad formal no es debida a la operación del intelecto, sino que preexiste en sí con anterioridad a tal operación.

Es de esta manera como los elementos aporéticos que tanto a nivel teológico como a nivel del problema general del fundamento fueron planteados al comienzo de este capítulo comienzan a perfilar sus soluciones de la mano de esta peculiar conceptualización de la esencia pura como suprema unidad de auto-identidad formal. Sin embargo, antes de proceder a ese cierre del círculo intelectual que en el inicio dejamos abierto, conviene precisar un punto capital en este esquema escotista de las cosas que diseñamos.

Estas auto-identidades formales, dijimos, deben su fundamental consistencia al hecho de gozar de una intrínseca unitariedad. El carácter de tal unidad, sin embargo, es el que ahora debe ser calificado, y calificado en el sentido en que lo exige la otra vertiente nuclear en el concepto que comentamos, es decir, su neutralidad e indiferencia a las determinaciones. Aunando así ambos polos de esta idea, obtenemos el inequívoco resultado de que esa unidad que propicia la auto-identidad y correlativa no-identidad respectiva de las formas esenciales, de las "perfecciones", de los "atributos" de los entes, es una unidad que debe acaparar, también, el estatuto ontológico que corresponde a las esencias puras, a las esencias neutras que conserven su puro ser inteligible e intermedio bajo cualquiera



de las determinaciones que estén dispuestas virtualmente a recibir. En otros términos, la labor a que la mente de Scotto debe orientarse en la fundamentación de su teoría es la demostración de que, tal como debe suceder respecto de tales entidades, debe también darse en la realidad la presencia de "unidades" que no sean ni la estricta unidad del singular ni la unidad específica de la universalidad: sino, justamente, la unidad neutra e indiferente a aquéllas. Si en las cosas, en efecto, la auto-identidad de las formas neutras ha de conservarse en su fundamentar a la singularidad, y si el mismo proceso ha de darse en los universales para fundamentar la predicación, resulta obligado concluir que a tales esencias puras ha de otorgarse una unidad peculiar, que no sea lógica ni "real", sino precisamente neutra a las mismas.

Y es así como Duns Scotto se aprestará a demostrar que, si además de las distinciones de razón y las distinciones reales había distinciones formales previas a la consideración intelectual, además de la unidad numérica del singular y la unidad genérica del universal en acto han de darse, y corresponder a la esencia en estado metafísico puro, unidades que sean menores que la unidad singular del existente concreto, pero mayores que la del universal abstracto. Tal es la unidad, cuya existencia demostraré por siete vías (58), de la natura communis escotista, natura que, siendo real, no es sino lo que es en sí misma, unidad indiferente a lo singular numérico que por lo mismo requerirá la presencia de un principio individuante que la singularice numéricamente, más allá de esa unidad quidditativa de estricta comunidad; natura que, en cuanto "unidad-de-comunidad", deviene sólo verdadero y actual "universal en acto", verdadero pre-

dicable, por obra de la consideración mental. (59)

Desde nuestra perspectiva, la doctrina escotista de la natura communis y de su correlativa diferencia formal no sólo viene a resolver el problema de la relación entre la esencia y la existencia, el alma y sus facultades o, en general, entre una forma común y las contenidas unitivamente en ella (60). A nuestro juicio, es el problema mismo que plantea la idea de un fundamento común y neutro lo que puede encontrar una solución satisfactoria en la órbita conceptual propuesta por Scotus; asimismo, a su través puede afrontarse también con consistencia la temática nuclear del univocismo, con todas las consecuencias que esta última arrastra en orden a la cuestión de la teología negativa. En efecto, si era como hemos visto una característica del fundamento neutro potencialmente volcado hacia las determinaciones, pero indiferente en sí mismo a ellas, mantener su identidad de esencia a través de las diferencias que bajo y sobre tal identidad continúan por su parte siendo diferentes, esa función puede ahora justificarse desde el punto de vista de la unidad específica que a ese fundamento corresponde: una unidad, tal como hemos señalado, susceptible también de conservar su propio ser-intermedio e indeterminado bajo cualquiera de las unidades que las determinaciones existenciales le impongan; bajo las indefinidas (61) unidades numéricas, la unidad de la natura communis mantendrá así su estricta indeterminación, así como la unidad del universal en cuanto se fundamentará en esa unidad misma intermedia que subyace a cada uno de los singulares.

Y es así como la capital distinción escotista entre los órdenes dispares de la existencia y de la esencia comienza a dibujarse.

jerse con la más amplia funcionalidad. Pues, en efecto, si al orden de la esencia en su estado metafísico puro corresponde una unidad-de-comunidad, una unidad-de-neutralidad particular, que no es ni numérica ni universal, tanto esas unidades determinantes cuanto los estados que a ellas acompañen, el estado físico real y el estado mental-lógico de la esencia pura, van a ser considerados radicalmente las manifestaciones "existenciales" de esa misma esencia común, neutra e indeterminada, puro ser-lo-que-es, en el seno de cuya identidad fundante las determinaciones de la singularidad numérica, particularmente, van a abrir la indefinida serie de las diferencias; de las diferencias que supongan los múltiples modos concretos de realizar existencial y singularmente la riqueza onto-gnoseológica de contenido puro que la esencia neutra posee.

Es aquí, insistimos, donde los cabos sueltos a lo largo de nuestra investigación se resnuden y atan, y todos los actores de este drama filosófico se concentran unidos tras la caída del telón: comprendemos ahora, en efecto, cómo pudo Scotus resolver de un modo teóricamente impecable el problema fundamental teológico con que comenzamos el planteamiento de la teoría de la formalidad; es decir, y como se recordará, el problema de cómo conciliar la específica simplicidad del ser de Dios con la infinitud de atributos que, siendo distintos cada uno del otro, y no siendo por lo mismo susceptibles de ser homogeneizados en el seno de la simplicidad, han de distinguirse irreductiblemente sin mengua, por otra parte, de la no-composición esencial del ser de Dios. La teoría antes expuesta de la formalidad, en verdad, y más todavía la de la distinción formal, permite pensar esta radical auto-identidad del ser-todo de Dios junto a las diferencias que en su interior se abren, ellas mismas auto-idénticas y manteniendo lo simple siempre en su simplicidad.

dad. Así es como la primera aplicación de la idea de diferencia-en-la-identidad tiene aquí su solución propia, aplicación que hace justamente referencia a esa antes eludida relación entre un todo y las indefinidas partes que en el mismo se contienen.

Sin embargo, se trata de ~~asimismo~~ de conciliar la diferencia con la identidad en el supuesto de las series y de los límites de las series; de hacer, en otros términos, que bajo las diferentes manifestaciones jerárquicamente ordenadas de un fundamento unitario en su despliegue a través de las singularidades que lo realizan, la nuclear auto-identidad de ese fundamento se conserve en todas y cada una de esas manifestaciones. Para Scotto, esa segunda vertiente del problema de la diferencia y la identidad adquiere los caracteres precisos de la pregunta que ya anteriormente formulamos: supuesto que hayamos podido conciliar, en el seno del todo de Dios, la identidad simplicísima de ese todo con la infinidad irreducible de sus diferentes atributos, ¿cómo hacer ahora que esos atributos que en Dios se dan bajo la dimensión especificante de la infinidad, sean esencialmente idénticos, pese a la diferencia radical que entre lo finito y lo infinito se da, a los atributos que en las criaturas se dan bajo la dimensión específica de la finitud? Nuevamente, es la teoría de la esencia pura, en su unidad-de-comunidad, en su neutralidad y en su indiferencia a las determinaciones existenciales adventicias la que permitirá sostener que la "sabiduría" que en Dios se encuentra por modo de infinitud, y la "sabiduría" que en nosotros se encuentra por modo de finitud, es siempre una y la misma sabiduría en cuanto tal, indiferente a la finitud y a la infinitud como a cualquier otra determinación que la singularice en un

individuo concreto.

Y si, como en su momento dijimos, la unidad-de-neutralidad que esa formalidad en cuanto tal posee no se ve esencialmente alterada bajo las unidades singularizantes, sino que como fundamento común y neutro se conserva siempre intacta bajo las mismas, podemos ahora comprender cómo la misma e idéntica sabiduría, esencialmente inmutable, puede sin embargo darse en Dios según el modo de la infinitud, y en nosotros según el modo de la finitud, sin que tal diferencia radical en sus manifestaciones existenciales altere en absoluto la fundamental identidad que a nivel esencial esa formalidad mantiene. Y es así, por tanto, como el puente entre Dios y la creación que la teología negativa amenazaba con destruir va a ser sustantivamente rehecho en la especulación de Scoto, y rehecho por el más sólido de los lazos: el lazo de la identidad. ¿Dónde queda, entonces, la transcendencia de Dios? La segunda dimensión que la relación de identidad-en-la-diferencia posee, en este concreto punto de especulación, adquiere a ojos vistas una funcionalidad explicativa imponderable: la teoría del fundamento neutro, en efecto, ha permitido como vimos pensar una fundamental identidad esencial bajo las diferencias existenciales, las diferencias de realización singular, de ese núcleo inteligible puro; diferencias que como tales aparecen irreductiblemente sobre el suelo común de lo inalterablemente idéntico. Del mismo modo, la transcendencia de Dios se afirmará en la teoría de Scoto de un modo tan radical como en la teología negativa puede hacerse, pues la diferencia que media entre las concreciones finitas y las infinitas de una esencia pura es la más insalvable de las distancias posibles; pero que esa distancia

infinita se levante sobre un fondo común y neutro de identidad, iden- tidad que asimismo se habrá de incrustar como fundamento en el seno de esas diferentes realizaciones de su propia mismidad, esto es algo que puede ser también sostenido desde las nociones, que aquí ya dibujen su decisivo parentesco, de "esencia", "fundamento neutro" y "unidad-de-comunidad".

De este modo, surgen asimismo en el panorama, justificándose desde las nociones generales de una teoría del fundamento trans finito, del fundamento que se reparte idéntico a sí mismo entre sus fundados sin que tampoco puedan ser reducidas las diferencias que entre tales fundados se establecen, es así como surgen, decimos, las nociones tradicionalmente abordadas por la crítica de "analogía" y "univocidad".

Es un hecho, en efecto, que Scoto ha defendido explícitamente la teoría de que toda esencia, y máximamente la esencia pura de "ser", se predica uní-vocamente de todo aquello de lo que se predica. ¿Qué debemos entender por ello? A tenor de una célebre sentencia de nuestro autor, un concepto se dice unívoco cuando su unidad es tal que basta para que tal concepto sirva de término medio en un silogismo no-equívoco ni sofístico, y para que sea contradictorio afirmarlo y negarlo al mismo tiempo de lo mismo(62). Y por lo mismo, el "ser" tanto como toda otra esencia pura, toda otra formalidad, se predicará unívocamente de todo aquello de lo que se predique, según el dictum de Avicene que Scoto aprueba una vez más(63); en otros términos, se predica "según la identidad". "Univocidad", en efecto, designa directamente la "identidad"; es decir, la "sinonimidad". Por contra, "analogía" menciona como es sabido la propor-

cionalidad, la mera "similitud" de lo "parecido". Si quisiéramos completar el trío habitual de conceptos, señalaríamos todavía la "equivocidad", que anula todo posible parentesco conceptual entre entidades, que corta todo lazo de relación. En los términos teológicos que hemos venido manejando, la equivocidad no es así sino la caracterización de la predicación esencial que es propia de la teología negativa, de la teología que niega que haya lazo alguno entre la sabiduría o el ser que hay en Dios y la sabiduría o el ser que hay en nosotros: es, en definitiva, el concepto que afirma el reino de la transcendencia pura y de la pura diferencia entre Dios y su creación. La analogía, por su parte, pretende salvar a la vez la comunidad y la diferencia, y sustituye la noción de identidad entre Dios y sus criaturas por la mera " semejanza", por la mera "similitud". Para Duns Scoto, esta postura no es a la postre sino un equivocismo, un agnosticismo enmascarado (64), un dar la razón en definitiva a la teología negativa y al silencio sobre Dios. Si algún fundamento ha de tener el discurso afirmativo y el lazo de comunidad que el amor ha establecido entre Dios y su obra, ha de ser directamente sobre la base de un puente de radical identidad y no de semejanza, un puente que mantenga, volvamos a insistir, su base en la neutralidad y la indiferencia de la esencia pura que se predica unívocamente de todo aquello de lo que se predica: esto es, que se atribuye por identidad formal, por identidad formalmente real.

Y si esta univocidad al nivel de la predicación formal-esencial de la esencia en sí garantizará la radical identidad que se coloca entre los atributos, las perfecciones y en definitiva los constitutivos esenciales de las criaturas y Dios, la diferencia, la

transcendentalidad que se abre entre unas y otras expresiones de esa mismidad esencial vendrá dada, como es ya obvio desde este estadio de nuestra especulación, a partir únicamente de la analogía, de las distancias que la concreción existencial-singular proporciona a la esencia pura. En otros términos, al nivel esencial de la esencia en su neutralidad corresponderá siempre la predicación univocista, la predicación por identidad; al nivel de las esencias singularizadas en la existencia corresponderá la predicación por analogía, la predicación según la diferencia irreductible que sin embargo, por pertenecer sólo a la existencia, no alterará la nuclear auto-identidad esencial del fundamento que se mantiene idéntico a sí mismo bajo sus fundados. (65)

Creemos haber cerrado con estas consideraciones el círculo que dejamos abierto al comienzo del presente capítulo. La teoría de la esencia pura y sus estados existenciales no sólo permite a Scotto definir con precisión cuál es el verdadero carácter de la especulación teológica (un carácter que, observa nuestro autor, tiene incluso en el seno de teorías sedicentemente analogistas)(66): se tratará, en efecto, de erradicar del concepto de una perfección formal todo aquello que no le pertenece en cuanto esencia pura, sino que deriva únicamente de la imperfección (finitud) propia de su actual concreción existencial. Y una vez obtenida así la pureza desnuda de su contenido intelectual, de elevar a continuación tal puro contenido inteligible a la potencia de infinitud -y de ese modo atribuirle sencillamente al ser simplicísimo de Dios(67). Dejando aparte esta cuestión técnica, sin embargo, insistimos: la teoría de la esencia pura ha permitido, sobre todo, superar en la obra de Duns



Scoto el dilema Transcendencia/Comunidad, Pertenencia/Separación, Continuidad/Discontinuidad, Partes/Todo, Diferencia/Identidad... mediante la simultánea afirmación de la diferencia y de la identidad, de la pertenencia y la separación. Tal afirmación consiente pensar la simple identidad de Dios y la infinidad de sus atributos dispares; consentiré asimismo superar el equivocismo declarado de la teología negativa y el latente equivocismo de la doctrina analógica. Y esto último, sosteniendo que, habida cuenta de la distinción entre el plano esencial puro y el plano existencial-realizado de las esencias, éstas se predicarán esencialmente con absoluta univocidad, es decir, según identidad, de Dios tanto como de sus criaturas; y que, en cambio, estas mismas esencias se predicarán según la más radical diferencia, según una genuina analogía, en lo que al plano existencial-singular de ellas se refiere. Y es así como la identidad a nivel esencial puro del fundamento neutro frente a las determinaciones numéricas que lo diferencian y se diferencian entre sí viene aquí a la postre a traducirse por la univocidad-identidad de la predicación esencial de las formalidades, frente a la analogía-diferencia que corresponderá a la consideración singularizada de las mismas, atribuyéndose a uno y otro plano, como es obvio, respectivamente la transcendencia que a Dios separa del mundo y la reunión de uno y otro por obra de la univocidad.

Pensar la identidad en la diferencia es pues ya, definitivamente, distinguir el nivel esencial puro (univocidad-identidad) del nivel existencial de las formalidades (analogía-diferencia). Con ello, la noción de "formalidad" alcanza a la postre sus más conspicuas virtualidades explicativas en el orden tanto racional como teológico. Y sin embargo, cuando esa misma idea se lleve sin solución de continuidad al ámbito que scota el concepto generalísimo

de "ser", concebido según venimos insistiendo como fundamento de los fundamentos o formalidad de las formalidades, el planteamiento escotista adquirirá entonces toda la agudeza de aporía que en las nociones de "fundamento neutro", de "realizaciones singulares de lo in-diferente", de "unidad-que-conlleva-la-diferencia" se encuentra soterrada, y que en cierta manera ya hemos comenzado a prelu-  
diar. En el abordamiento que Scotus hace de la idea de "ser unívoco", de la idea también de haecceitas como principio singularizador de las esencias, de las relaciones que entre esa idea de "ser" y la de Dios se establezcan...etc, las aporías que se agazapan en un pensamiento de la diferencia en la identidad saltarán en efecto a la luz de lo explícito con todo el peso de su ambigüedad. Concretar esas aporías y detallar la solución escotista de las mismas constituye por todo ello el objeto de nuestro próximo capítulo.

## NOTAS

- (1) J. D. GARCIA BACCA: Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 60: "Metafísica y ontología no son, primordialmente, conjuntos más o menos sistemáticos de conceptos; son: a) acontecimientos; b) que hacen cambiar el estado de la realidad: de estado de la realidad en bruto a estado metafísico y ontológico... c) metafísico y ontológico designan, según esto, estados de la realidad, en sentido parecido a líquido, sólido, gaseoso, cristalino, polarizado..." - EL MISMO: Op. cit. p. 48: "Pero lo que nos interesa retener, sobre todo, ahora es la idea de la metafísica como acontecimiento que hace cambiar los estados de la realidad y muy especialmente el estado de cosa en estado de ser ...".
- (2) Adviértase que decimos "sistemáticamente": no hay, en efecto, distinción alguna que Duns Scoto dedique a la noción de formalidad, y es cierto que las mejores definiciones específicas de ella hayen de ser encontradas en los textos de sus discípulos. Así Gesualdus de BONONIIS: In Scoti formalitates, Panormi, 1652, 6: "Formalitas est ratio rei conceptibilis, ex natura rei, quem non oportet semper movere intellectum, sed sufficit saltem quod possit terminare". Así también A. POMPEI: De formalitatibus, 214: "Formalitas importat perfectionem conceptibilem conceptu proprio adaequata diverso ab alio". Lo cual no quiere decir que en algún lugar de los textos originales de Duns Scoto no pueda hallarse también definiciones explícitas. De ellas, quizá sea la más célebre la que de la noción de "identidad formal", estrechamente ligada como veremos a la de formalidad, da el Sutil en Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4, n. 403 (ed Vat, t. II, pp. 356-7): "Voco... identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo". Vid. Rep. Per. I d. 33 q. 2 n. 12: "Eadem, identitate adaequata, sunt illi quorum neutrum excedit alterum, sed est praecise illud et nec minus nec minus, ut definitio et definitum". Vid. Lectura Prima, I d. 2 n. 275 (ed Vat. t. XVI,

p. 216): "Idem, formaliter sunt quae sic se habent quod in definitione unius cedit alterum".-Los textos anteriormente citados de discípulos de Scoto pueden encontrarse citados en P. M. TRAINA: OFM: "Il fondamento metafisico della distinzione formale "ex natura rei" in Scoto", en *Studia Scholastico-Scotistica* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sep. 1966 celebrati) Romae 1968, vol II ("Problemata Philosophica"), pp. 143-175, p. 147.

- (3) J. ORTEGA Y GASSET: "Origen y epílogo de la Filosofía" en *Obras Completas*, Ed. Reviste de Occidente, Madrid 1971, Tomo IX, pp. 368-9: "Por ventura, es más claro ejemplo que nos proponemos ver una naranja. Primero vemos de ella sólo una cara, un hemisferio (aproximadamente) y luego tenemos que movernos e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la cosa es otro, otro que se articula con el anterior cuando éste ha desaparecido ya, de suerte que nunca vemos junta la naranja y tenemos que contentarnos con vistas sucesivas(...) No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien por su parte es causa de que pasemos de un aspecto a otro(...) Pero es claro que esto lo hace porque, en cada momento, nosotros sólo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubícuos y, a la vez, pudiéramos verla desde todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros "aspectos" diversos(...) A cada paso tomamos una vista sobre ella y estas vistas son, de un lado -el sensu stricto intelectual, los 'conceptos' o 'naciones' o 'ideas'; de otro -el intuitivo, los 'aspectos' correlativos de la cosa." (...) (p. 370) "Lo que por parte de la cosa es 'aspecto', por parte del hombre es la "vista" tomada sobre la cosa. Se le suele llamar 'idea'..." -Hay pues un cierto parentesco entre el perspectivismo orteguiano y la teoría escotista de las formalidades; la radical diferencia que a ambos separan, sin embargo, es obviamente la no-presencia en Duns Scoto del "subjetivismo" más o menos relativizante del autor español: "El 'aspecto' pertenece a la cosa, es -si queremos decirlo crudamente- un pedazo de la cosa. Pero no es sólo de la cosa: no hay aspecto si alguien no mira. Es, pues, respuesta de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es este quien hace que en la cosa broten "aspectos", y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar -por lo pronto mira en cada caso desde un punto de vista determinado- el 'aspecto' de la cosa es inseparable del vidente" (Ibd). Nada más lejos

de la insistencia escotista en que las distinciones formales son previas siempre a la operación del intelecto.

- (4) E. BETTONI: "Duns Scotto e l'argomento del Moto" en Rivista di filosofia neoscolastica, XIX, 1941, pp. 477-489, p. 486: "La conclusione principale è questa: Duns Scotto ha visto l'argomento del moto nella luce della interpretazione Averroistica, con una portata quindi e un significato fisico, legato alle concezioni fisico-astronomiche di Aristotele (...) anzi lo stima inferiore a gli argomenti metafisici, e gli nega la possibilità di darci de solo un vero concetto di Dios". Vid R. EFFLER: J. D. Scotus and the principle 'omne quod movetur ab alio movetur' The Franciscan Institute, N. Y. 1962.
- (5) G. DELEUZE: Différence et répétition P. U. F. Paris 1968.-EL MISMO: Spinoza y el problema de la expresión Traducc. H. Vogel, Muchnik editores, Barcelona 1968-75. Deleuze es en su enfoque de Scotto desde el punto de vista del panteísmo, probablemente, heredero de la larga tradición crítica centrada en la polémica entre tomistas y escotistas a propósito del citado "panteísmo" que los primeros encontraron en la teoría de la univocidad. Sin embargo, entre los muchos méritos del libro de Allen B. WOLTER: The transcendental and their function in the metaphysics of Duns Scotus St. Bonaventure Inst. N. Y. 1946, está el de haber correctamente situado a Scotto en relación a Enrique de Gante, y no tanto a Spinoza como hoy pretendemos en general.
- (6) Vid nota anterior. Esta insardinación de Scotto en la línea de los precursores del panteísmo es tesis que puede encontrarse, por ejemplo, en los Etudes sur la philosophie du Moyen Age de ROUSSELOT, o en la Histoire de la philosophie scolastique de HAUREAU. Contra la misma lucharía especialmente el P. RAYMOND y S. BELMOND, algunas de cuyas contribuciones han sido ya citadas a lo largo de este trabajo. Vid por ejemplo del primero su "L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme" en Etudes franciscaines, XXIV, 1910, pp. 141-159; 423-439.
- (7) G. DELEUZE: Différence et répétition, op. cit. p. 57: "C'est pourquoi il" (D. Scotto) "a seulement pensé l'être univoque. Et l'on

voit l'ennemi qu'il s'efforce de fuir, conformément aux exigences du christianisme: le panthéisme, dans lesquels tomberait si l'être commun n'était pas neutre". EL MISMO: Spinoza y el problema....op. cit. p. 60, nota 28: "Verdaderamente no ha lugar a preguntarse si Spinoza leyó a Duns Scoto. Es poco verosímil que lo haya leído. Pero conocemos, aunque no sea sino por el inventario de lo que quedaba de su biblioteca, el gusto de Spinoza por los tratados de metafísica y de lógica, del tipo questiones disputatae; ahora bien, estos tratados contienen siempre exposiciones de la univocidad y de la distinción formal escotistas".

- (8) J. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Paris J. Vrin 1952.
- (9) DUNS SCOTO: Rep. Per. I d. 10 q. 3 n. 5: "Nature accipitur uno modo communiter pro essentia; et sic unumquodque sicut habet entitatem, sic et habet naturam. Unde sic dicimus, quod natura negationis est talis vel talis..."
- (10) DUNS SCOTO: Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 (ed Vat t. III, p.5)n. 10: "Negationes etiam non summe amamus".
- (11) DUNS SCOTO: Id. p.4: "In prima questione non est distinguendum quod Deus possit cognosci negative vel affirmative, quia negatio non cognoscitur nisi per affirmationem, II Perih. in fine et IV Metaf. Patet etiam quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus".
- (12) DUNS SCOTO: Op. Ox. I d. 22 q. un. n. 10 (ed Vat. t. V pp. 346-347: "Quomodocumque autem sit de istis, verisimile est Deum nominari tali nomine, et hoc sive illud nomen sit impositum ab ipso Deo, vel ab angelo cognoscente ipsum, vel a viatore. Verisimile est enim quod multa nomina sunt in sacra Scriptura, distincte illam essentiam significantia, sicut iudei dicunt de nomine Dei quo vocant eum 'Tetrammaton', et videtur Deus dicere Ex. 3: "Hec dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos", hoc est nomen meum; et alibi: "ego sum Deus Abraham", etc; "hoc est nomen meum" etc; "Nomen meum magnum Adonai non indicavi eis".

- (13) DUNS SCOTO: Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 10 (ed. Vat. t. III, p. 5: "Similiter etiam, aut negatio concipitur praecise, aut ut dicta de aliquo. Si praecise accipitur negatio, ut non-lepis, hoc seque convenit nihilo sicut Deo, quia pura negatio dicitur de ente et non-ente; igitur in hoc non magis intelligitur Deus quam nihil vel chimera(...). Et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo affirmativo conceptu qui est primus".
- (14) DUNS SCOTO: Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 4 n. 167 (ed. Vat. t. IV pp. 239-240): "attributum est simpliciter perfectionis in creature, ita quod simpliciter 'melius est ipsum quam non ipsum'; ergo etc(...)" quia enim quodlibet creatum in esse quidditativo est limitatum et quaelibet perfectio eius, sibi essentialis, ideo a nullo tali sumitur attributum (pari enim ratione a quaelibet essentia creata sumeretur attributum, sed ab illo quod est perfectio accidentalis creature -sive in bene esse- sumitur attributum, quae dicit perfectionem simpliciter in subiectam substantiam-, quia licet ut natura quaedam habeat gradum limitatum, tamen ut perficiens aliud in bene esse eius, nullam limitationem importat, et sic est attributum. Sic etiam in Deo, non notat perfectionem propriam sed quasi accidentalem, in bene esse...". Op. Ox. I d. 13 q. un. n. 76 (ed. Vat. t. V p. 105): "similiter, ista attributa non sunt proprie principia ab essentia divina, licet essentia concedatur aliquo modo habere rationem perfectionis radicalis et fundamentalis respectu eorum".- Sobre el sentido exacto escotista de la noción de "perfección", vid: Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 1 nn 22-23 (ed. Vat. t. IV, pp. 162-3): "Sed hic videntur dubia: unum, quomodo perfectio simpliciter est quae non est perfectio ubicumque, cum de ratione simpliciter perfectionis sit quod 'ipsum sit simpliciter melius, in unoquoque, quam non ipsum', secundum Anselmum, Monologion 15... Ad primum dico, quod ista descriptio sic debet intelligi, quod perfectio simpliciter est melius non tantum suo contradictorio (ita enim quodcumque positivum est melius et perfectius simpliciter sua negatione, immo nulla negatio est perfectio aliquo formaliter), sed intelligitur sic 'ipsum est melius quam non ipsum'- id est 'quolibet sibi impossibili'-et tunc debet intelligi hoc quod dicitur 'in quolibet est melius', considerando praecise quodlibet in quantum suppositum, non determinando in qua natura illud suppositum subsistat".

(15) Op. Ox. I d. 1 pars 1 q. 2 n. 56 (ed Vat. t. II p. 39): "...dico quod bonum uno modo convertitur cum ente, et isto modo potest poni in quolibet genere". Quodl. q. 5 n. 13 (ed B.A.C. p. 183): "Quis secundum quod colligitur ex intentione Anselmi, Monologio, 15, perfectio simpliciter est quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non-ipsam habere. Haec autem regula indiget duplici expositione. Non enim intelligitur sic: 'melius est ipsum, quam sua negatio contradictorie opposita', quis sic quodlibet positivum esset perfectio simpliciter, quis quodlibet positivum est simpliciter melius sua negatione contradictorie opposita; sed intelligitur ibi 'non-ipsam' pro quocumque sibi impossibili etiam positive, ut sit sensus: perfectio simpliciter est in quolibet melior quocumque sibi impossibili. Secundo, intelligitur 'in quocumque', non pro quacumque natura, sed pro quocumque supposito, non intelligendo ut est talis naturae vel talis, sed absolute accepto, ut est tale suppositum praescindendo rationem naturae, cuius est suppositum".-Vid tamen nota anterior.-Vid Collationes, XXII, n. 3: "Perfectio simpliciter potest dici ut universaliter perfectio, et est in quolibet melius ipsum quam non ipsum; sic sapientia est perfectio simpliciter. Alio modo perfectio simpliciter dicitur prout distinguitur contra secundum quid; hoc modo sapientia non est formaliter perfectio simpliciter; talis autem perfectio non est illud quod in quolibet melius est ipsum quam non ipsum.-Perfectio simpliciter uno modo est quae nullam imperfectionem includit".-

(16) Quodl. q. 5 n. 25 (ed B.A.C. p. 196): "primum omnino in divinis...est essentia ut essentia, quae, secundum Damascenum, est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum; ista est infinita non tantum intensive in se, sed etiam virtualiter primo et per se continens omnia intrinseca...".-Quodl. q. 1 n. 3 (ed B. A. C. p. 9): "Huic concordet Damascenus...et subdit: 'Totum enim in se comprehendens habet esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et interminatum'".-

(17) Asi, en Op. Ox. I d. 3 pars 2 q. un. n. 303 (ed Vat. t. III, p. 185): "Modo ponitur iste: secundum Avicennam V Metaphysicae, 'humanitas est tantum humanitas'...".- Id. n. 324, p. 195: "ad illud Avicennae, de humanitate, dico quod per hoc quod dicit



quod 'equinitas est tantum equinitas', non excludit illa quae sunt per se de ratione equinitatis...".-QQ. Met. IV q. 1 a. 5: "in ista quaestione videtur opinio Avicennae...quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur...".-Op. Ox. I d. 5 pars 1 q. un. n. 19 (ed Vat. t. IV p. 19): "Sicut dicit Avicenna V Metaphysicae, quod 'equinitas est tantum equinitas', et nihil aliud".- Sobre Avicena puede consultarse: E. BERTOLI: "Studi e problemi di filosofia avicenniana" en *Sophia*, XXVII, 1959, pp. 327-343; XXVIII, 1960, pp. 69-87, recopilación y comentario de las últimas publicaciones sobre el médico persa.

- (18) Vid: E. GILSON: *El ser y los filósofos* Traducc. S. Fdez Burillo. EUNSA Pamplona 1949-79, pp. 124-5: "Suponiendo que hubiera tales esencias ¿cuáles serían sus principales características? Ante todo, tomadas en sí mismas, las esencias son su propia identidad. Cada una de ellas es en sí misma exclusivamente lo que es.(.. )...cada esencia es un bloque inquebrantable de inteligibilidad auto-identica. Por esta razón, las esencias en sí mismas deben necesariamente ser y permanecer siempre estrictamente neutras con respecto a todas sus posibles determinaciones. De suyo, una esencia no es singular ni universal, sino indiferente a ambas propiedades. Cuando es la forma de un individuo, es singular; cuando está en el entendimiento de un sujeto cognoscente, se la puede considerar bien como singular o bien como universal, pero, tomada en sí misma, no es ni una cosa ni la otra".

- (19) DUNS SCOTO: *Quodl.* q. 1 n. 1 (ed B.A.C. p. 3): "Res' autem, prima sui divisione, dividi potest in rem creatam et incretam, sive in rem a se et in rem ab alio habentem esse, sive in rem necessariam et rem possibilem, sive in rem finitam et infinitam. Res autem increta, a se, infinita et necessaria Deus est; res autem creta, ab alio, possibilis et finita communi nomine dicitur creatura". He aquí la distinción "teológica" más conocida de nuestro autor. Es curioso que, como veremos en el próximo capítulo, encabeza esta clasificación de tan fuerte acento "analogista" la obra (*Quodlibeta*) en la que Duns Scoto parece defender con menos intensidad la univocidad del ser. Pero vayamos a la que en el texto se recoge: *Op. Ox.* I d. 36 q. un. n. 36 (ed Vat. t. VI, p. 285): "...prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima, -et illud 'extra animam' potest distinguí in actum et potentiam (essentiae

et existentiae), et quodcumque istorum esse 'extra animam' potest habere esse in anima, et illud esse 'in anima' aliud est ab omni esse extra animam; et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse deminutum in anima, quod propter hoc habet esse simpliciter...".

- (20) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction... op. cit, p. 628: "De là ce que l'on nomme son 'formalisme'. La conséquence est inévitable; car si l'être est essence, autant il y aura d'essences, autant il y aura d'êtres, et comme il y a autant d'essences distinctes que de concepts distincts, tout concept distinct d'une essence est celui d'un être actuel ou possible. La distinction formelle de Duns Scot ne dit pas autre chose et elle est irréductible parce que, dans une doctrine où l'essence est l'étoffe même dont l'être est fait, réduire les formalités serait enlever l'être".
- (21) Esta imperación general se traducirá, como es sabido, en la exclusión de la dimensión existencial en el objeto de la ciencia: Quodl. q. 7 n. 8: (ed. B.A.C. p. 261) "Omnis scientia est de re non praecise ut existens est; quod intelligo sic: quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in obiecto vel citra obiectum, tamen non necessario requiritur ut actualiter conveniens obiecto, in quantum obiectum est scibile". Id n. 9 (p. 262): "Ex hoc ergo habeo istam propositionem: quod cum ratio in anima possit manere, non manente existentia actuali obiecti, sequitur quod existentia non est per se ratio obiecti ut scibile est; quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibili ut scibile est (...) abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis".
- (22) Op. Ox. I d. 5 pars 1 q. un. nn 19-20-21-22 (ed Vat. t. IV pp. 18-19-20-21): "In substantiis (...) tantum est abstractio a supposito propriae naturae communiter, quia non sunt naturae concernere aliquid alterius naturae; ideo prime ista abstractio est maxime. Abstrahendo enim naturam humanam a suppositis quae sunt vere illius naturae - sicut abstrahitur cum concipitur humanitas - non remanet ulterius alia abstractio: et istud ut sic conceptum, et praecise ipsummet, quia cuilibet alii extraneum - sicut dicit Avicenna V Met. quod 'equinitas est equinitas tantum' et nihil aliud. Sed in accidentibus, quanto plures possunt concernere, tanto plures possunt fieri abstractiones. Concernunt quidem accidentia supposita

alterius naturae, et licet ab ipsis abstrahantur, tamen concernunt individua propriae naturae, -sicut album concernit lignum, et licet ab hoc abstrahatur albedo, tamen adhuc concernit hanc albedinem et illam, quae sunt individua sua.-sed ulterius est abstractio quidditatis a supposito, quod dicta est fieri in substantiis, et illam circumloquimur per hoc quod dicimus quidditas albedinis -et illa non concernit aliquod subiectum nec eiusdem naturae nec alterius(...)Ex istis monstratis vel narratis apparet quae sit ultima abstractio, quia 'quidditatis absolutissimae, sumptae ab omni eo quod est quomodocumque extra rationem quidditatis', -et ex hoc apparet terminus primus maioris".

- (23) Es este un aspecto de la cuestión escotista que, salvo mejor opinión, no ha sido objeto de tratamiento por los especialistas; el fundamento neutro avicenisno-escotista, en efecto, se presenta a nuestro entender como un genuino fundamento de las determinaciones contrarias, lo que de algún modo emparenta a nuestro autor con las nociones paralelas que en el campo del pensamiento se han expresado bajo los conceptos de Tao, fundamento común del ying y el yang ("El movimiento del dao, es transformación de contrarios" (XI); "El dao engendra el uno, el uno engendra el dos, el dos engendra el tres, el tres engendra los diez mil seres. Los diez mil seres contienen en su seno el yin y el yang. Los dos soplos vitales (qi) se compensan en un soplo armónico vital" (XLII): LAO ZI (El libro del Tao) Traducc. J. I. Preciado Alfaguara Madrid 1978, pp. 9-11), Unio contrariorum de Nicolás de Cusa ("Las oposiciones convienen sólo a aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, y les convienen de modo diferente. Nunca el máximo absoluto, porque está por encima de toda oposición. Y esto es así porque el máximo es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser, y ello sin ninguna oposición, de tal forma que el mínimo coincide con el máximo; entonces, sobre toda afirmación, hay, de modo semejante, una negación, y todo aquello que se concibe que es, no es más que no-ser. Y todo aquello que se concibe como que no es, no es más no-ser que ser. No significa cosas distintas decir: Dios, que es la propia maximidad absoluta, es luz, que decir: Dios, que es máximamente luz, es mínimamente luz": N. de CUSA: La docta ignorancia Traducc. M. Fuentes Benot. Madrid Aguilar, 1973, p. 33) "Andrógino" alquímico (Unión, como es sabido, de los dos principios fundamentales de la simbología alquímica, el Azufre y el Mercurio), conceptos varios de los presocráticos, síntesis hegeliana... Obsérvese por ejemplo el caso de la "co-

loredad": habré de ser tanto susceptible de la "blancura" como de la "negrura", siendo así que "sunt formae contrariae quaedam absolute contrariae, ut albedo et nigredo...": DUNS SCOTO: Rep. Par. III d. 15 n. 11); es además un principio general escotista el que asegura que "Contradictio est oppositio, cuius non est medium secundum se (...) omnibus autem aliis oppositis aliquo modo convenit habere medium" (Super Predic. q. 39 n. 2. - Cfr: Id q. 25 n. 8). Vid también: QQ. Met. IV q. 4 n. 7: "Inter contradictoria non est medium simpliciter, quia circe nullum subiectum neutrum contradictorium simpliciter potest inesse, vel utrumque secundum quid; tamen in aliis oppositis potest esse simpliciter medium circe aliquod subiectum...". No podemos sino dejar aquí apuntada una línea de investigación que los límites de nuestro trabajo no nos permite desarrollar.

(24) E. GILSON ha recogido así muy acertadamente estas ideas en el nº 13 de su "Alphabetum Scoti" (J. Duns Scot. Introduction... op. cit. p. 676): "L'être quidditatif de la nature commune ne perd jamais son unité sous aucune de ses déterminations".

(25) E. GILSON: Op. cit. p. 92: "Usent d'une méthode qui s'inspire directement d'Avicenne, et qui annonce étrangement celle dont usera Descartes plus tard, Duns Scot propose cette règle générale pour s'assurer de l'existence de tout concept distinct: est distinct d'un autre tout concept dont on peut être certain sans être certain de l'autre". La misma observación en J. M. MARTINEZ, OFM: "Criteriología escotista" en Verdad y Vida, III, 1945, pp. 651-81; IV, 1946, pp. 63-85. Vid textos en nota sig.

(26) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 149 (ed V&t. t. III, p. 92): "...ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubitatio". - Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 27 (ed V&t. t. III p. 18): "omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium e conceptibus de quibus est dubius..." - Id, n. 28: "...quia nullus idem conceptus est certus et dubius..." - Ahora bien, todos los conceptos formales así obtenidos se transformen en entidades: Rep. Par. I d. 12 q. 2 n. 6: "Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens". En definitiva: "intelligibiles absolute sequitur entitatem" (QQ. Met. VII, q. 15 n. 4).

(27) ARISTOTELES: Metafísica, I, 2, 1053 b 20: "el ser y el uno, pues, se predicán en universal y principalmente de todo" (τό γάρ ὄν καί τό ἓν καθόλου κατηγορεῖται μέγιστα πάντων). Cfr: 998 b 2; 1060 b 4.- Es curioso observar que la ultimidad que en sus respectivas líneas mentales poseen "lo Uno" y el "Ser" corresponde en griego, justamente, a la alternancia vocálica primordial que parece constituir la base del sistema fonético indoeuropeo, la /e/ (hén) y la /o/ (ón). Vid: F. VILLAR: Lenguas y pueblos indoeuropeos Madrid Istmo, 1971, p. 270: "Por el contrario, las vocales que integran el primer nivel de apertura" (se refiere a la /e/ y la /o/) "sólo tienen capacidad para actuar como vocales y, por consiguiente, son los dos únicos elementos vocálicos puros del sistema fonológico de este nivel sincrónico. Además, /e/ y /o/ son los dos únicos elementos vocálicos que entran a formar parte de las alternancias vocálicas".

(28) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 403 (ed Vat. t. II pp. 356-7): "si cut possumus invenire in unitate multos gradus -primo, minime est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae eliquid addit super aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis)-ita, adhuc ultra, non omnem identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo".

(29) P. COSTABEL: "Apogeo e incertidumbres de la Mecánica Clásica" en Historia General de las Ciencias, obra colectiva dirigida por R. Taton Traducc. M. Sacristán, Destino, Barcelona, 1973, vol. III: "La Ciencia Contemporánea. I: el siglo XIX", pp. 139-140: "R. Bosković (Philosophiae naturalis theoria, Viena, 1758) proponía, en efecto, sustituir la ley newtoniana de la atracción por una ley más compleja que supusiera una alternancia de atracciones y repulsiones con la disminución de la distancia, de tal modo que al final quedaran sólo las repulsiones y aumentaran constantemente cuando la distancia disminuía por debajo de cierto límite". Una idea se-

mejente, como es sabido, sería expresada por E. MACH, teniendo la mayor influencia sobre la formulación einsteniana del principio de la relatividad. Vid: EL MISMO: *Op.cit.* p. 142: "Por último, Mach llama la atención sobre el hecho de que, aun en el caso de que el interés se dirija sólo a la acción recíproca de dos masas, es imposible hacer abstracción del resto del Universo". Sobre la relación entre la idea de Mach y la formulación einsteniana, vid: D. PAPP: *Einstein. Historia de un espíritu*. Espasa-Calpe Madrid 1979, pp. 198-199: "El agudo y escéptico Ernst Mach, cuyos escritos Einstein había leído ya asiduamente durante sus años estudiantiles en Zurich, advirtió que(...) las diversas manifestaciones de la fuerza centrífuga... indicios de la rotación de la tierra, podrían, del mismo modo, ser interpretados como consecuencias de la fuerza de atracción de las masas del Universo que giran alrededor de la tierra en reposo".

- (30) De ahí la insistencia heideggeriana en la primitiva conceptualización de lógos como re-unión: como unidad de lo que se mantiene, sin embargo, diferente: Vid: M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* Tübinga, M. Niemeyer Verlag, 1953, pp. 139 y ss.-
- (31) *Op. Ox.* I d. 8 pars 1 q. 4 n. 193 (ed. Vet. t. IV, pp. 261-2).
- (32) *Op. Ox.* I d. 2 pars 2 n. 402 (ed. Vet. t. II, pp. 355-6): "Vel, alio modo, potest vocari 'differentia virtualis', quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive præeeminenter quasi duas realitates ..."
- (33) *Op. Ox.* loc. cit. n. 401 (p. 355): "Potest autem vocari 'differentia rationis', sicut dixi doctor quidam, -non quod 'ratio' accipitur pro differentia formata ab intellectu, sed ut 'ratio' accipitur pro quidditate rei secundum quod quidditas est obiectum intellectus".- *Lectura Prima* I d. 2 n. 275 (ed. Vet. t. XVI, p. 216): "Et ideo vocant aliqui istam differentiam 'differentiam secundum rationem', non quia sit facta a ratione, sed quia est differentia secundum rationem quidditativam ante operationem intellectus considerantis".

(34) QQ. Met. IV q. 2 n. 24

(35) QQ. Met. VII, q. 19 n. 8

(36) Rep. Par. I d. 33 q. 2 n. 8

(37) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 392 (ed Vet t. II p. 351): "...alis, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalis, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et equum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregationem".

(38) Rep. Par. I d. 33 q. 1 n. 14. En un sentido estricto, sin embargo, hay una específica distinción entre la distinción propiamente "modal" escotista y la "formal ex natura rei", tal como veremos en el siguiente capítulo. Sin embargo, la distinción es tan leve que, como señalamos en el texto, es fácil acabar identificando ambas nociones. Desde un punto de vista personal, esa identificación las realzarían como es sabido Suárez y Descartes en sus respectivos sistemas. Sin embargo, intérpretes ha habido del propio Scoto que han pretendido encontrar el germen de tal identificación en los propios textos del Sutil: Vid: J. ROIG GIRONELLA: "Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística 'Formalis ex natura rei'" en Estudios Eclesiásticos, XVIII, 1944 pp. 201-215; p. 209: "Pues bien, supongamos ahora, a manera de definición nominal, que haya modos esenciales, es decir, modos que constituyen una esencia 'in esse essentiae', y no le den solamente el que esta esencia adquiera tal o cual determinación ulterior. Si concebimos estos modos esenciales nos explicaremos sin dificultad la concepción escotística..." P. 211: "Pero en el caso de un modo esencial, como serían las formalidades escotísticas..."

(39) Como es el caso de Ockham. Vid: T. de ANDRÉS: "La natura communis de Duns Scoto en el punto de arranque del ockhemismo" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, edición de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Instituto 'Luis Vives', Madrid 1968, pp. 35-55.-P. 47: "Creemos sinceramente que esta desconcertante aceptación de la 'distinctio formalis in divinis', paralela a la enérgica repulsa de la 'distinctio formalis' in crea-

tis'... "En efecto, Ockham aceptaría la distinción escotista para el caso del Misterio trinitario (Id, p. 45), pero la rechazará enérgicamente en cualquier otro supuesto; si de distinción fuera del alma ha de hablarse, en efecto, sólo cabe la distinción real: "Sed ista opinio improbabilis mihi videtur. Primo quis in creaturis nunquam potest esse aliqua distinctio qualiscumque extra animam, nisi ubi res distinctae sunt; si ergo inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae" (Citado por T. de ANDRÉS: Op. cit. p. 45); de ahí que "La 'distinctio formalis' ockhemista enraiza no en unas posiciones de nivel metafísico, sino pura y hondamente en una posición de nivel teológico" (Op. cit. pp. 46-7).

- (40) Op. Ox I d. 13 q. un n. 80 (ed Vet. t.V p.107): "Distingui autem primo formaliter non est distingui per aliquid inclusum in uno, et alio convenire, sed se toto formaliter distingui, etiam si per impossibile omne aliud a ratione sua circumscribatur; ita dico quod si differentiae ultimae compositae essent, se totis distinguerentur et se totis essent primo distinctae formaliter". Rep. Per. I d. 33 q. 2 n. 11: "Dicuntur autem aliquae non habere identitatem formalem, quando unum non est de per se et primo intellectu alterius... licet tamen sint eadem realiter". Lectura Prima I d. 2 n. 261 (ed V. t. XVI, p. 212): "In intellectu invenitur duplex differentia in intelligendo, nem una differentiam habet penes modos concipiendi 'idem obiectum'... aliam differentiam habet in concipiendo obiecta formalis distincta, quorum ratio unius est extra formalem rationem alterius, esto quod non separentur sed sint idem in re, ut 'rationale' et 'animali' posito quod sint idem in re sicut dicunt dicentes unam formam tantum-vel sicut coloreitas et disgregeitas differentia albedinis: ista enim, licet realiter non differant, tamen habent diversas rationes formales obiecti, sicut si essent in diversis rebus". La característica fundamental de la no-identidad formal, en efecto, es que no altera la identidad real, en sentido estricto, de los entes sobre los que opera: "...sed quae sunt unum realiter, manent tamen distinctae formaliter" (Op. Ox. II d. 16 q. un n. 17. Ed. García, p. 581). QQ. Met. VII, q. 19 n. 5: "Species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta, sicut si ille duo obiecta essent duae res extra". De ahí la definición de M. GRAJEWSKI: The formal distinction of D. Scotus. Washington, 1944, p. 76: "A formality is a positive entity which antecedently to the operation of the intellect is inseparably and real-ly conjoined with the being or essence within which it is found."



(41) Lectura Prima I d. 2 n. 275 (ed Vst. t XVI, p. 216): "Et ideo vocant aliqui istam differentiam 'differentiam secundum rationem', non quia sit facta a ratione, sed quia est differentia secundum rationem quidditativam ante operationem intellectus considerantis." QQ. Met. IX, q. 5 n. 5: "Si autem per potentiam animae intelligatur illa perfectio, quae praecedat naturaliter actum sicut ratio elicitive actus... illa praecise dicit absolutum. Vid: P. Antonius MARTINEZ RUIZ, OFM: "De distinctione virtutis intrinsecae et distinctione formali a parte rei" in Studia Scholastico-Scotistica, op. cit. vol 4 pp. 589- 617; p. 615: "Tam distinctio virtualis intrinsecae quam distinctio formalis praecedunt actum intellectus; habent enim extremae distinctionis actu, obiecti et formaliter in re continente; ambo denique sequivalent distinctioni reali, quam haberent entitates sic distinctae, si propriam existentiam actusalem perfectam obtinerent. Quae cum ita sunt, recte potest affirmare has distinctiones ad idem genus pertinere; ad genus scilicet distinctionum quae actum intellectus praecedere dicuntur, et iure meritoque obiectivae vocantur".- Vid: Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 390 (ed Vst. t. II p. 350): "Et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico 'esse ante omnem actum intellectus'". Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 4 n. 192 (ed V. t. IV p. 261): "Est ergo ibi distinctio praecedens intellectum omni modo, et est ista, quod sapientia inest ex natura rei, et bonitas in re est ex natura rei, -sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re".-

(41) M. OROMI: "Teoría de las distinciones en el sistema escotista" en Verdad y Vida, XIX, 1947, pp. 257-282.-C. BERUBE: La connaissance de l'individuel au Moyen Age P. U. F. Paris 1964.- M. TRAINA: "Il fondamento metafisico della distinzione formale..." op. cit.- La obra clásica sobre el tema era sin lugar a dudas la de M. GRAJEWSKI: The formal distinction of Duns Scotus Washington, 1944.- Hoy ha sido superada por la edición crítica, que ha rechazado, tal como señalamos en su momento, el supuesto escotista Quaestiones miscellaneae de formalitatibus, tratado que el citado autor maneja en su obra.- Vid: R. G. WENGERT: "The Development of the Doctrine of the formal distinction in the Lectura Prima of J. Duns Scotus" en The Monist, 1965, pp. 571-587.- A. BORAK: "De fundamento distinctionis formalis scotisticae" en Laurentianum, VI, 1965, pp. 157-81.-

- (42) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4, n. 395 (ed Vst. t. II p. 353): "quid-  
quid intellectus causat sine actione obiecti circa obiectum præ-  
cise virtute propria intellectus, et hoc loquendo de obiecto ut  
habet esse cognitum in intellectu præcise et de intellectu ut  
considerans est, illud est præciserelatio rationis".-M. OROMI:  
Op. cit.p. 265: "Distinción lógica: entre conceptos sinónimos:nu-  
lla in re (identidad formal)".-
- (43) Rep. Par. I d. 33 q. 2 n. 9: "Ad hoc quod aliquæ simpliciter dis-  
tinguantur, requiritur quattuor conditiones: Prima est, quod sit  
aliquorum in actu, et non in potentia tantum, quia non distinguun-  
tur ea quæ sunt in potentia in materia, et non simpliciter, quia  
non sunt in actu. Secunda est, quod sit eorum, quæ habent esse  
formale, non tantum virtuale, ut effectus sunt in causa virtuali-  
ter, et non formaliter. Tertia est, quod sit eorum quæ non habent  
esse confusum, ut extreme in medio et miscibilis in mixto, sed  
eorum quæ habent esse distinctum propriis actualitatibus. Quarta,  
quæ est sola completiva distinctionis perfectæ, est non-identi-  
tas".- M. TRAINA: Op. cit.p. 158: "Infine in un brano delle Repor-  
tatio il Dottore Sottile stabilisce le quattro condizioni di qual-  
siasi distinzione reale: "...Con le prime tre condizioni abbiamo  
la distinzione 'secundum quid'; con tutte quattro, la distinzione  
reale".-M. OROMI: Op. cit.p. 269: "Escoto señala cuatrocondiciones  
para que haya distinción real-simpliciter, que nosotros llamamos  
metafísica; las tres primeras se requieren también para que haya  
distinción real-secundum quid".-
- (44) M. OROMI: Op. cit.p. 266: "La distinción real-simpliciter, atendien-  
do a los grados de unidad, puede ser de tres clases, dos de los  
cuales pertenecen a la distinción real-física, y la otra a la dis-  
tinción real-metafísica. La distinción real-física existe entre  
seres completos o individuos, entre los cuales, como individuos,  
o no existe relación alguna de unidad, o sólo hay entre ellos una  
unidad que, en general, podemos llamar accidental, es decir, de  
agregación, de orden, o por un accidente.(...)La distinción real-  
metafísica existe entre los elementos heterogéneos constitutivos  
o componentes de un ser esencialmente compuesto...estos elementos  
...gozan en sí mismos de una realidad tal que, por una parte, no  
les impide la real unidad de potencia-acto, pero, por otra, tampoco

co pierden su realidad propia".- EL MISMO: Op. cit. p. 260: "Si la unidad es real, pero sólo por razón de una agregación, de un orden, o se trata de una unión accidental entre varios seres, la identidad es todavía real a causa de que la agregación, el orden y la unión accidental son algo real, pero esta unidad del ser tiene el mínimo de realidad; se trata entonces de una mera identidad real secundum quid,... Si se trata de la unidad per se de un compuesto substancial... o la de un ser compuesto de materia y forma, es evidente que la identidad real es mayor por razón de la unión substancial, y menor la distinción, aunque continúa siendo real porque son reales los elementos, alma y cuerpo, materia y forma, componentes del ser".-

- (45) C. BERUBE: Op. cit. pp. 170 y ss: "Nulle part... D. Scot ne classifie les concepts du point de vue de l'unité. A l'usage qu'il en fait... On peut les diviser d'abord en concepts simples et en concepts multiples. Les premiers jouissent d'une unité essentielle ou 'per se'. Les autres n'ont guère qu'une unité accidentelle, 'per accidens'. Les concepts simples sont, ou absolument simples, 'simpliciter simplices', ou résultent d'une certaine composition, 'non simpliciter simplices'. Cette composition est prise au sens large ou dans le sens strict. Composé au sens large, le concept se résout en d'autres concepts qui s'opposent comme des réalités formellement distinctes, mais matériellement identiques. Composés au sens strict, les concepts se résolvent en concepts qui ont entre eux raison de puissance et d'acte, de déterminable et de déterminant. Les concepts multiples se résolvent en concepts qui n'ont, dans le concept qui les contient, qu'une unité d'aggregation, l'unité d'un tout accidentel. Les concepts de l'être commun, des transcendentaux, des différences ultimes, des différences individuelles, sont des concepts absolument simples. Les concepts de l'être sous un mode intrinsèque... le concept propre de l'individu sont des concepts composés au sens large. Les concepts composés des espèces infimes: homme, brute, sont composés au sens strict. Le concept d'homme blanc, le concept de l'individu par l'accumulation des notes individuelles, sont des concepts multiples, n'ayant qu'une unité accidentelle".- Vid: Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 133: "sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad

simpliciter simplicis, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversae, ita quod nihil unius includit aliquid alterius... ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includit alterius".-Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 71 (ed Vat. t. III p. 49): "Quantum ad primum, praemittit duo -quorum primum est quod conceptus 'simpliciter simplex' est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptus vero simplicem sed 'non-simpliciter-simplicem', voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles".- Por lo que se refiere a la simplicidad en Dios, es evidente que debido a su infinidad esencial no puede darse en El ningún tipo de composición; y que, dentro de su simplicidad, no cabe por lo mismo la relación de potencias-acto tampoco.-M. OROMI(Op. cit. p. 275) concluye que se trata de una simplicidad simpliciter simplex. En consecuencia, niega que pueda darse distinción alguna formal entre las realidades divinas. No lo creemos así. OROMI, en efecto, utiliza un texto de Op. Ox. I d. 5 pars 2 q. un. n. 116, ("Personae in divinis non est compositae, sed est simpliciter simplex...") que en la versión crítica reza por contra explícitamente: "Personae in divinis non est compositae, nec quasi-compositae, sed est simplex, -et ita vere simplex sicut est essentia ipsa secundum se considerata, nullam habens compositionem nec quasi-compositionem in re: et tamen formalis ratio essentiae divinae non est formalis ratio relationis, nec e converso"(ed Vat. t. IV, pp. 68-69). Parece pues tratarse de una simplicidad, pero no de una simplicidad "simple": cabría así en Dios la distinción formal, la distinción entre formalidades materialmente idénticas que es ese concepto simple, pero no-simplemente-simple en sentido amplio de que habla Bérubé.-

(46) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 2 n. 32 (ed Vat. t. IV, pp. 165-166): "Concedo ergo quod aliquae creaturae est simplex, hoc est non composita"

ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis. Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliquo perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo "privatur"...Componitur ergo non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, scilicet ex entitate aliquam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entitatis...(n. 33)"Ad istam sequitur compositio potentiae et actus obiectiva: quidquid enim est ens, et caret aliquo perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse-esse".- Guillermo FRAYLE: Historia de la Filosofía B. A. C. 1975, vol 2, p. 511: "Escoto disgrega la unidad del ser sustancial en sus formalidades, concebidas como entidades reales y distintas, que vienen a ser una nueva modalidad de la tesis de la pluralidad de formas. El individuo es el único que existe. Pero dentro del individuo sustancial existen numerosas "formalidades" distintas y superpuestas, a manera de estratos "metafísicos" o determinaciones reales: sustancialidad, accidentalidad, corporeidad, vitalidad, sensibilidad, racionalidad...(p. 512)...las "formalidades" tienen una unidad real y actual, pero menos estricta que la numérica...No es difícil ver la correspondencia de este ontología con la gradación lógica del árbol de Porfirio".-

- (47) Rep. Par. I d. 33 q. 2 n. 10: "Illa distinguuntur secundum quid quae non habent non-identitatem simpliciter, sed tantum non-identitatem secundum quid: diversitas autem in omnibus tribus primis conditionibus salvata identitate, est distinctio secundum quid".  
Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 9: "Quid intelligis per secundum quid? Respondeo, quod quantum ad illas tres condiciones distinctionis positae, scilicet, non esse tale potentialiter, nec virtualiter, nec confuse, est ibi vera distinctio inter huiusmodi perfectiones essentielles, sicut alicubi invenitur distinctio...Sed illae tres condiciones non sufficiunt ad distinctionem, quia non ponunt non-identitatem, et non identitas complet rationem distinctionis".-  
Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 9: "Et intelligo per non-identitatem formalem aliquorum quando unum non est de formali ratione alte-

rius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem eius; igitur per non-identitatem formalem intelligo non-identitatem quidditativam, non pertinentem ad definitionem eius, si definiretur".-M. GROMI: Op. cit. p. 274: "...non identitas secundum quid o bien non-identitas formalis. Lo que corresponde en el objeto a estas distinciones no puede llamarse 'res' et 'res', sino entitas et entites, realitas et realites, formalitas et formalitates."-EL MISMO: Op. cit. p. 265: "En cuanto a la identidad lógica, basta decir que la razón de la unidad consiste en una mera combinación mental; el ejemplo clásico es el hirco-cervus".-Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 7: "Multiplex est non-identitas ex natura rei secundum quid, quaedam est non-identitas adaequationis, quae est triplex, vel secundum praedicationem, vel secundum virtutem et perfectionem, vel secundum identitatis rationem".-La interpretación de este pasaje escotista es discutida: según GROMI (Op. cit.) debe leerse "la parcial no-inclusión de una realidad en otra, ya sea por razón de tener o bien predicación distinta, o bien perfección distinta, o bien por no incluirse mutua e idénticamente sus definiciones" (p. 274). Según M. TRAINA (Op. cit. p. 150) "la non-identità adeguata si ha quando un termine eccede l'altro o in qualche formalità (es. animale e uomo) o nella virtù e perfezione (l'uomo nella virtù e perfezione supera l'animale) o quando non si dà la predicazione mutua di due identità assolute, ma non formali (SS. Trinità)".-En todo caso, se trata de una no-inclusión parcial de definiciones. Por contra, la no-identidad secundum quid "absoluta" (M. TRAINA: Ibd) o propiamente formal tiene un sentido muy definido en Scotus: Op. Ox. I d. 13 n. 80 (ed. Bat. t. V p. 107): "Distingui autem 'primo formaliter' non est distingui per aliquod inclusum in uno, et in alio convenire, sed se toto formaliter distingui, etiam si per impossibile omne aliud a ratione sua circumscriptum; ita dico quod si differentiae ultimae compositae essent, se totis distinguerentur et se totis essent primo distinctae formaliter".-Rep. Par. I d. 33 q. 2 n. 11: "Dicuntur autem aliqua non habere identitatem formalem, quando unum non est de per se et primo intellectu alterius... licet tamen sint eadem realiter".-Y, por último, recordemos el ya citado texto de Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 9: "et intelligo per non-identitatem formalem..." (vid. supra, misma nota).-De ahí la última remodelación que hace TRAINA del concepto de formalidad como "aspecto" de toda cosa que, desde el punto de vista ontológico, posee la identidad real de lo simple:

"Queste si ha quando la cose, pur essendo unitaria e semplice nella sua struttura ontologica, tuttavia viene percepita e considerata dall'intelletto sotto diversi aspetti, i quali se sono adeguatamente distinti, costituiscono la distinzione formale ex natura rei (Op. cit. p. 151, subr. n.º.)

Como decimos, las dos distinciones formales posibles, estrictas y adecuadas, tienen su campo de aplicación a las relaciones trinitarias: Rep. Per. I d. 33 q. 2 n. 11: "Potest autem essentie et relationis distinctio vocari distinctio ex natura rei; quis ita est non-identitas eorum secundum quid, ac si utrumque ex natura rei, actualiter, proprie et determinata existeret sine alio. Sed, quomodo est essentie et relationis non-identitas secundum quid? Respondeo: ibi est duplex non-identitas: non-identitas formalis, et non-identitas adaequata; et utraque est non-identitas secundum quid, quis sumul stent cum identitate simpliciter".-No podemos entrar en este tema. Adviértase, incidentalmente, que el texto rechaza formalmente la pretensión de OROMI (Op. cit. p. 275) de que en Dios sólo pueda darse non-identitas adaequata. Otras menciones expresas de la presencia de una no-identidad formal en sentido estricto entre las realidades de Dios puede encontrarse en Id n. 15: "Post distinctionem essentie et relationis secundum quid, seu formalem..." Y en Id n. 9: "Est ergo essentie divina paternitas, et quaecumque alia proprietas, et e converso, licet non formaliter..."-Y en Rep. Per. I d. 45 q. 2 n. 7: "Proprietas autem in Divinis est non eadem essentie identitate formali; unum enim non est de ratione formali alterius. Nec etiam sunt eadem identitate adaequationis secundum praedicationem...Nec etiam sunt eadem secundum perfectionem...Nec etiam sunt eadem identitate adaequationis..."Parece, pues, en conclusión, que ambas posibilidades de no-identidad secundum quid son igualmente aplicables al Misterio, según precisas aplicaciones dispares que, insistimos, desbordan nuestro tema.-

(48) Francisco de MAYRONNES: In libros Sententiarum, Quodlibets, Tractatus formalitatum, De primo principio, Terminorum theologicorum declarationes, De Univocatione. Venedig, 1520; Minerva, Frankfurt/Main 1966

(49) F. CHAUVET: "La doctrina fundamental del sistema filosófico de

Duns Scoto" en Revista de Filosofía U. I. A. III 1970, pp. 57-75; p. 60: "Duns Scoto no fue tomista, y no pudo serlo, porque su personalidad intelectual quedó absorbida por el poderoso movimiento agustinista medieval de cuyas posturas intelectuales se convirtió, a su modo, originalmente, en el más alto exponente y adalid...".-Esta cita es meramente ejemplificativa: de hecho, es ya un tópico la consideración del "sistema" escotista como una síntesis nueva entre aristotelismo y agustinismo, pero es asimismo cierto que cada vez se subraya más la originalidad y no-dependencia de esa síntesis escotista, que originaría las usuales reacciones en contra de ambas escuelas: Vid: E. BETTONI: Duns Scoto, filósofo Milano 1966, p.272: "...il suo desiderio di sbloccare la contrapposizione fra l'indirizzo aristotelico-tomista e l'indirizzo agostino-bonaventuriano, che del 1270 in poi si era sempre più consolidata, non fu apprezzato da tutti... Agli occhi dei maestri dell'Ordine domenicano, sempre più impegnati a difendere l'eredità speculativa di Tommaso d'Aquino, le dottrine filosofiche scotiste, forse proprio perché più comprensive delle istanze aristoteliche, dovettero apparire più pericolose di quelle di altri maestri più ligi all'ortodossia agostiniana.... L'atteggiamento dei maestri dell'Ordine francescano, di fronte al grande confratello, invece fu tutt'altro che unanime".- En el Congreso Escotista Internacional de Padua, 1976, esa idea de síntesis agustiniano-tomista fue expresada por C. BERUBE, a propósito de las pruebas escotistas sobre Dios, en tanto que W. KLUXEN señaló por su parte la originalidad de esa síntesis, a tenor del concepto escotista de "ser" transcendental: Vid: A. de VILLALMONTE: "Reino del Hombre y Reino de Dios" en Estudios franciscanos, LXXIX, 1977, pp. 223-237, que resume las ponencias al mencionado congreso.

- (50) DUNS SCOTO: Collationes XXXV, n. 9: "Esse est id, quo res est; et id quo res est aliquid, hoc vel illud, est aliquitas, sicut homo est aliquid humanitate... Tunc dico, quod homo humanitate est homo, ita quod humanitas est aliquitas tantum...".-Op. Ox IV d. 11 q. 4 n. 4: "Aliquid et res convertuntur, secundum Avicennam...". Op. Ox.I d. 4 pars 1 q. un n. 3 (ed Vat. t. IV p. 2): "Quicumque entitati correspondens est aliquod ens vel aliquis, sicut suo 'quo'".-



- (51) F. SUAREZ: Disputaciones Metefísicas Ed. Bilingüe por S. RABADE, S. CASABLANCO SANCHEZ y A. PUIGCERVER. Madrid Gredos 1960 Vol II, pp. 9 y ss.-
- (52) SUAREZ: Op. cit. Disp. VII, secc. I nº 1. Scoto comparte esta acepción: "...intelligendo sicut communiter dicitur, 'differentis rebus actualibus' ille quae est differentis rerum in actu, quia in una persona non est aliqua differentis rerum..." (Op. Cx. I d. 2 pars 2 q. 1-4, n. 400 (ed Vst. t. II p. 355)).
- (53) SUAREZ: Id., nºs 4-6. El texto pertenece al nº 4. A continuación, Suárez explicita una doble modelidad de distinción de razón, según que ésta tenga o no fundamento en la realidad: rationis ratio-tinentis/retionis retiotinetee. La similitud con la última de las mencionadas que se ha atribuido a la distinción formal escotista parece así justificarse. (Vid texto a continuación).
- (54) SUAREZ: Id., nº 13
- (55) Ibd..-El propio Suárez, por su parte, hubo como es sabido de reducir o asimilar las distinciones formales escotistas a lo que en su lenguaje es la distinción modal: "Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui efficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu efficient entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint". (Disp. VII, secc. I n. 18). Es postura es directa consecuencia del principio general suerista, en la línea de pensamiento originada por Scoto: "Nihilominus censeo simpliciter verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actusalem et ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas; quae distinctio, quavis generali vocabulo possit vocari realis...tamen ad distinguendum illam ab alia maiori distinctione reali possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei,...vel proprius vocari potest distinctio modalis" (Id., nº 16). Esta es, como hemos visto, la línea de J. ROIG GIRONELLA, Op. cit. En todo caso, el problema es siempre idénticamente el mismo: "...pero ¿cómo concebir un modo que determina un todo precisamente en este ser todo esencial, y que, por otra parte, no importa nada de entidad

absoluta fuera de la del todo?"(J. R. GIRONELLA: Op. cit.p. 210).

(56)SUAREZ: Id., nº 14

(57)SUAREZ: Id., nº 15. Las razones que se aducen por Suárez en turno de réplica son: si de la esencia se habla no como en la realidad esté, sino como nosotros la concebimos, es falso que lo que esté fuera de la esencia se distinga efectivamente y en la realidad de lo que pertenece a la esencia. Y si se considera como existente en la cosa, lo que supone que la esencia no es más que la propia entidad de la cosa, ello es una petición de principio, si se afirma que en una cosa hay algo distinto de su esencia sin ser otra cosa distinta. La discusión, como se ve, es un espléndido ejemplo de incomprensión mutua entre lenguajes.

(58)En rigor, Scoto menciona explícitamente "quinque vel sex viis" (Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 n. 10 (ed Vet.t. VII, p. 395); en realidad, tal como se preocupa de advertir la Comisión en nota al pie de la misma página, son siete ("probat revers septem viis") Esa argumentación abarca los nºs 11, 16, 18, 19, 20, 23 y 28 del loc. cit., pp. 396-402.-Podemos sintetizarlas como sigue: "Prima via est talis: Secundum Philosophum X Met. 'in omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium quae sunt illius generis'. Ista unitas primi mensurentis est realis..."; "Ista autem unitas non est numeralis, quia nullum 'singulare' est in genere, quod sit mensura omnium illorum quae sunt in illo genere...".-(...)Præterea...quia secundum Philosophum VII Physic. in specie stoma fit comparatio, quia est una natura, -non autem in genere, quia genus non habet talem unitatem. Ista differentia non est unitatis secundum rationem...".(...)Præterea, tertio... unitas quae requiritur in fundamento relationis similitudinis, est realis: non est autem unitas numeralis...".Præterea, quarto: Unius oppositionis realis sunt duo primi extrema reales; sed contrarietas est oppositio realis...igitur utrumque primum extremum huius oppositionis est reale et 'unum' aliqua unitate reali: non autem unitate numerali...".Præterea, quinto: Unius actionis sensus est obiectum unum secundum aliquam unitatem realem; sed non numeralem...".Præterea, sexto: Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum...".Præterea: Nullo existente intellectu ignis generaret ignem et corrumpere equum, et aliqua unitas

realis esset 'generantis ad genitum' secundum formam, propter quam, propter quam esset generatio univoca. Intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam".-

- (59) Este es el resumen, en efecto, de lo que constituye sin lugar a dudas el texto clave de Duns Scoto para todas estas cuestiones. Lo transcribimos a continuación, pese a su indudable longitud, porque constituye el mejor y más completo resumen que Scoto haya dado nunca de su postura: *Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 n. 29-34* (ed Vat. t. VII, pp. 402-5): "...dico quod substantie materialis non est de se hæc ex natura sua, -quis tunc, sicut deducit prima ratio, non posset intellectus intelligere ipsam sub opposito nisi intelligeret obiectum suum sub ratione intelligendi repugnante rationi talis obiecti...aliquis est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quæ 'unitas' est nature secundum se, -et secundum istam 'unitatem propriam' nature ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis. Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliqueliter videri per dictum Avicennæ V *Metaphysicæ*, ubi vult quod 'equinitas sit tantum equinitas, - nec est de se plures, nec universalis nec particularis'. Intelligo: non est 'ex se una' unitate numerali, nec 'plures' pluralitate opposita illi unitati; nec 'universalis' actu est (eo modo quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus) nec est particularis de se. Licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, -et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'veræ primo modo' sunt veræ ratione quidditatis sic acceptæ, quis nihil dicitur 'per se primo modo' de quidditate nisi quod includitur in eæ essentialiter, in quantum ipse absque trahitur ab omnibus istis, quæ sunt posteriore naturaliter ipse. Non solum autem ipse natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari; sed per hoc ad esse universale et particulare (sive singulare), sed etiam ipse, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem. Licet enim ipse intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam,

tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis secundum ipsum). Primum ergo intellectio est 'naturae' ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum; licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus. Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, -ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipse ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. (...) et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnet illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc modo intelligo igitur 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali') et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae... tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens neque est ex se 'haec' intrinsecae, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipse naturae secundum primam entitatem eius".-

- (60) No otra es, en efecto, la fundamental noción escotista de "continentia unitiva": *Op. Ox.* II d. 16 q. un n. 17 (ed. García pp. 581-2): "Secundum Dionys. 5 c. 'De Div. Nom.', continentia unitiva non est eorum quae omnino sunt idem, quia ille non uniuntur; nec est eorum quae manent distincte ista distinctione quae fuerunt distincte ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincte formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincte tamen formaliter. Huiusmodi autem contenta sunt in duplici differentia. -Quia quaedam sunt de natura continentis, ut quaecumque sunt superiore ad continens. Verbi gratia, ab eadem re accipitur ratio albedinis, coloris, qualitatis sensibilis et qualitatis. Et haec sunt superiora ad 'hanc albedinem', et ideo omnino sunt de essentia eius. Alia sunt contenta in aliquo unitiva quasi posteriore, quia quasi passionem continentis, nec sunt res aliae ab ipso continente. Isto modo ens continet multas passionem, quae non sunt res aliae ab ipso ente, ut probat Arist.

...distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative, et etiam ab ente, formaliter dico reali et quidditative; aliter Metaphysica concludens tales passionem de ente, et illa considerans, non esset scientia realis".-

Sobre las aplicaciones de la noción de "distinción formal", vid: F. SUAREZ: Disp. Met.d. VII, secc I nº 13: "...et aliis innumeris locis, in quibus, vel de distinctione universalium, vel de distinctione attributorum Dei, vel de similibus disputat".-

- (61) Op. Ox. I d. 2 pars 1 q. 3 n. 176 (ed Vet.t. II p. 232): "species plurificabilis scilicet in individuis non determinatur ex se ad certum numerum individuorum, sed quantum est ex se competitur in finitatem individuorum, sicut patet in speciebus omnibus corruptibilis; ergo si ratio 'necesse esse' situ plurificabilis in individuis, non determinat se ad certum numerum, sed competitur in finitatem quantum est ex se".
- (62) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 26 (ed Vet. t. III p. 18): "Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, quod ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unite in medio sic uno sine fallacia equivocacionis concludentur inter se uniri". Op. Ox. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 89 (ed Vet. t. IV p. 195): "...sic univocum est cuius ratio est in se una, sive ille ratio sit ratio subiecti sive denominet subiectum, sive per accidens dicatur de subiecto, equivocum autem cuius ratio est alia, quomodocumque ille ratio se habet ad subiectum".-
- (63) Qq. Met. IV, q. 1 n. 5: "In ista questione videtur opinio Avicennae... quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur..."
- (64) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 35 (ed Vet. t. III pp. 21-22): "Secundo principaliter arguo sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motive intellectus nostri; sed illae sunt phantasmas, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nul-

lus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucendi in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habet analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit, -et ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum".

- (65) E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction... pp. 88-89: "...chez D. Scot comme chez Avicenne, la quiddité pure est la réalité propre dont traite la métaphysique. Que l'être de l'essence engagé dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, D. Scot ne le contestera jamais. En d'autres termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. Tel que le conçoivent Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même, chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le problème sera pour lui de savoir si, outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'univocité, qui serait précisément son état d'être en tant qu'être..."

- (66) Rep. Per. I d. 3 q. 1 n. 7: "Hoc etiam, magistri pertractantes de Deo et de his quæ cognoscuntur de Deo, observent univocationem in modo dicendi, licet voce hoc negent".

- (67) Op. Ox. I d. 3 pers 1 q. 1-2 n. 39 (ed Vat. t. III p. 26-7): "Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientie (vel intellectus) vel voluntatis: consideratur enim in se et secundum se; et ex hoc quod ista ratio non concludit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipse imperfectiones quæ concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientie et voluntatis attribuuntur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis".

CAPITULO II: El problema del fundamento: ambigüedad y paradoja. La intensidad.

El capítulo anterior nos ha conducido a través de los textos de Scotus hacia el descubrimiento de un nuevo ámbito ontológico de difícil clasificación, el de las esencias puras que, consideradas en absoluta talidad, sirven de fundamento neutro a las determinaciones existenciales, y muy especialmente a las concreciones singularizantes que harán de la unidad propia de esa esencia en sí misma indiferente una unidad específicamente numérica; esto es, específicamente individual. En el capítulo posterior al presente, trataremos de acercarnos a la captación de ese ámbito escotista de lo puramente inteligible y "esente", de lo puramente esencial, utilizando al respecto y en la medida en que ello sea posible las ideas similares a la escotista que en la reciente filosofía se han formulado, así como una cierta dimensión del pensamiento común a buen número de doctrinas que, creemos, puede asimismo tener su implícita resonancia en los conceptos que han sido manejados por nuestro autor: el paradigma de la luz. Sin embargo, todavía aquí hemos previamente de analizar con algún detalle el carácter especial de las relaciones en las que ese nuevo mundo recién descubierto de lo metafísico propiamente dicho se mueve, relaciones que a nuestro entender alcanzan un máximo de ambigüedad aporética en el supuesto de la esencia de(1)ser.

En efecto, hemos señalado con generalidad que toda esencia, considerado en su puro ser-tal esencial, se predica de sus participa-

dos según el principio de la univocidad-identidad, según el principio del fundamento "que no se reparte", sino que antes bien se encuentre entero y auto-idéntico, indiviso, en todos los que de él "participen" (1); en tanto que ese mismo fondo común de identidad permite sin embargo abrir paso a las diferencias radicales no sólo mediante lo irreductible de la no-identidad formal o secundum quid que a unas esencias separa de otros en el seno de la misma unidad ontológica, si no sobre todo a través de la vigencia de la predicación análogica en el campo de las aplicaciones existenciales de una esencia común. En otros términos, hemos planteado con Scotto una identidad a nivel esencial neutro y al mismo tiempo una diferencia de analogía (que en el fondo y según la intención de nuestro autor no es más que, recordémoslo, genuina "equivocidad"), una diferencia radical a nivel de la realización física singular de esas naturae indiferentes que en sí mismas son siempre prioritarias a cualquier posible modalización (2).

Con ello, hemos arrojado sobre el tapete conceptual la carta de una esencia neutra, fundamento de las determinaciones, que tanto ha de no-contener, en su pureza esencial de desnudo contenido entitativo e inteligible, ninguna de las determinaciones numéricas (indefinidas en número) a las que se encuentre abocada, cuanto estar potencialmente dispuesta a recibir todas ellas; de una esencia que en su intrínseca flexibilidad es así capaz de mantener incluso englobada bajo las determinaciones existenciales la indivisible unitariedad de su esencialidad y de su unidad específica propia (3), en tanto que a la vez es susceptible de ser radicalmente diferenciada de sus otras expresiones o manifestaciones concretas desde el punto de vista de su realización en lo fáctico-existencial.



Que esto plantea un procedimiento de resolución de la aporía del fundamento teóricamente correcto, al mismo tiempo que sitúa irremisiblemente el ámbito de las esencias así comprendidas en una posición de difícil comprensión, es algo que se agudiza hasta sus últimos extremos, volvamos a insistir, en el supuesto de la esencia que recibe el nombre generalísimo de "ser" (ens). ¿Qué debemos entender por tal? Según hemos tenido ya ocasión de advertir previamente, la de ser será aquella esencia o formalidad que, habida cuenta de que todo lo que "es", en el grado, nivel, orden y modo que ello sea, participa de alguna manera de la entidad, tiene como ámbito de aplicación el todo de la "realidad", y entendiendo "realidad" en el sentido escolástico del término ya comentado. Si efectivamente cualquier tipo de determinación existencial viene a ser traducida en la filosofía esencialista de Duns Scoto a los conceptos comunes de 'esencia', 'ens' o 'forma-lidad', es obvio que, en definitiva, todas ellas habrán por lo mismo de remitir y remitirse a un 'ens' generalísimo, igualmente concebido en la pureza de su no-utridad e in-diferencia intrínsecas a lo abstracto y lo concreto, lo singular y lo universal, lo infinito y lo finito, lo material y lo inmaterial, que haga por lo mismo de tal esencia, inmediatamente, el Fundamento de los fundamentos: la esencia en la que se detiene y de la que arranca el proceso abstractivo y en la que absolutamente todo lo que "es" se apoya -puesto que, antes de ser del modo determinado que se quiera o deba ser, es condición imprescindible la primaria de simplemente "ser".

La mejor prueba de la ultimidad fundente que a esa idea de ens se atribuye en la filosofía del Sutil es sin género de dudas el ya aludido hecho de que, pretendiendo como vimos hacer Scoto de la

mente humana algo de derecho y ex natura potentiae capaz de aprehender cognoscitivamente el todo de la realidad, el objeto primero, natural y adecuado del entendimiento será justamente en tal filosofía ese ens avicénicamente concebido en su absoluta generalidad y pureza de neutralidad; siendo así que, por otra parte, es una determinación común la de que el objeto primero de una ciencia (y éste lo es obviamente de la ciencia metafísica, fundamental entre las "laicas"), es aquel que virtualmente contiene en sí la totalidad de las verdades que a esa ciencia conciernen (4). De iure, pues, nuestra mente dañada pro statu isto por el pecado (5) esté sin embargo abocada al conocimiento de las entidades que superan en sus condiciones los estrechos límites en que se desenvuelve nuestro conocimiento actual (6), y de ello se deriva que el único objeto que le sea natural y absolutamente adecuado sea ese ens en el cual se contienen virtualmente habiendo todas las verdades de que un metafísico es capaz.

Pero ¿cómo debemos entender este ens? Volvamos a insistir: en primer término, como una más entre las esencias puras, sujeta por lo tanto a idénticas características propias y de comportamiento metafísico que hemos visto regir para las subordinadas a esta generalísima de ser; y, entre ellas, justamente la que en todas las demás se encuentra incluida por derecho propio otorgando la primera y más radical de las fundamentaciones: la de "ser", y la de "ser" tanto a nivel esencial-neutro (univocidad) cuanto existencial-realizado (ens logia) o propiamente numeral (7).

Con lo dicho, damos por resueltas dos de las más espinosas cuestiones que en la interpretación de esta doctrina del Sutil han sido secularmente discutidas por la crítica: la primera de ellas, la de si por ens, en el sentido escotista del término, debe únicamente

entenderse un "universal" en sentido estricto, es decir, un puro producto de la mente, un nomen incluso en la acepción ockhamista del término, o bien si se trata realmente de una "esencia" objetiva, esencialmente presente con todo el peso de su densidad ontológica formalmente "real", en todo aquello de lo que se predica, trátase de Dios o de sus criaturas; la segunda, si caso de aceptarse la segunda de las interpretaciones, no habrá ineludiblemente de señalarse un monismo panteísta en la doctrina del Sutil. Ambas cuestiones merecen un tratamiento por separado.

A nuestro juicio, es evidente que cuando Scoto menciona la univocidad del ser, hace siempre expresa referencia al "concepto" unívoco de ser (8). Pretender en consecuencia, sin embargo, que tal ens escotista haya de ser comprendido en un sentido exclusivamente mental y lógico, sin que absolutamente ningún fundamento objetivo esencial subyezca a tal atribución y a tal concepto, es a nuestro juicio ignorar cuáles son los verdaderos cauces por los que se desenvuelve la filosofía de nuestro autor. Esta posición de pensamiento, en rigor, ha sido sostenida sobre todo por aquellos investigadores que, en su afán exegético, y con vistas sobre todo a librar a su maestro de la acusación de "spinozismo", de "panteísmo" latente o declarado, han reducido indebidamente la tesis de la univocidad a los estrictos límites de la univocidad lógica (9), de la univocidad mental, sosteniendo asimismo en consecuencia que las esencias, a nivel tanto de pura inteligibilidad cuanto a nivel existencial concreto, habrían únicamente de predicarse en función de analogicidad (10). Ahora bien: toda la marcha de nuestra exposición se condensa aquí para levantar como más fiel al pensamiento de Duns Scoto una interpretación exactamen

te opuesta a la que se acaba de mencionar.

En efecto, no hay en primer término, como ya tuvimos ocasión de señalar, el menor riesgo de "panteísmo" en las doctrinas del hombre de Duns: hay, sí, y este es una observación que todavía debemos de justificar, una cierta amenaza larvada de que las entidades neutras, los puros campos de inteligibilidad que fundamentan las individualidades aisladas, sosteniéndolas y re-uniéndolas en su mantenerlas distantes, habiendo nacido como realmente han nacido únicamente con vistas a facilitar un puente entre las cosas, y sobre todo un puente de infinita flexibilidad entre la infinitud actual de Dios y lo indefinido de sus criaturas finitas, estas entidades, decimos, acaben por autonomizarse y sobreponerse ya claramente a esos individuos que en una primera instancia de pensamiento habrán de primar sobre ellas(11). En términos más concretos, hay la posibilidad en Scoto de que ese Ser que ahora se plantea como la esencia neutra por excelencia, el suelo común de máxima inteligibilidad, termine al fin por suplantar, en cuanto campo regulativo (12) de fuerzas, en cuanto genuino "reservorio de energías" ontológicas (13), la figura del Individuo supremo, de Dios; es decir, que finalice por englobar ese Primero haciendo de El, simplemente, la más excelsa de sus producciones individuales. A nuestro juicio, ese peso conceptual ha tardado seis siglos en darse (un buen ejemplo de la lentitud con que de hecho se operan las transformaciones espirituales, transformaciones que sin embargo, en el puro abstracto de las ideas, parecen obvias e inmediatas), y ese peso ha sido dado, tal como es sobradamente sabido, en la filosofía de M-Heidegger. Aquí, sin embargo, Scoto se encuentra todavía en el momento en el que los "puntos"(individuos) primen sobre el "campo", en el

momento en el que el campo es producto de las relaciones entre puntos, y no a la inversa. Todavía con mayor aproximación, en el momento en el que campo (continuidad: esencias neutras, fundamento indiferente) y punto (discontinuidad: esencias individuales, numéricamente diferenciadas) se encuentran equiparadas en sus fuerzas, equilibradas en su mutuo suponerse y sostenerse recíprocamente, pese a un cierto mayor predominio de lo individual y de lo diferente. Pero estas observaciones se adelantan al curso de nuestro trabajo.

Reanudando el argumento, señalemos nuevamente que hoy no tiene ningún sentido, en verdad, "defender" a Scoto de acusación pentéistica alguna. Quien haya seguido el hilo de nuestra exposición habrá podido comprender, en primer término, que no hay el menor rastro de "spinozismo" en Scoto: no se trata, en efecto, de una "substancia" "real" en el sentido existencial-concreto de la palabra la que aquí se plantea repartiéndose sin división de sí y según el mecanismo de la identidad-univocidad, sino de una esencia "pura", "formal", de una esencia que en sí misma "es", pero que no "existe"; de una esencia que, caso de "existir", se hace eo ipso analógicamente diferente; y cuya univocidad, insistimos, se mantiene únicamente en el nivel que corresponde a ese estatuto ontológico indeciso de la pureza talidad, de la esencialidad neutral: estatuto que no es evidentemente el de una reslitas en el sentido físico del término, pero que tampoco permite ser reducida a la pura logicidad de un concepto. Ese ámbito "meta-físico" es ciertamente difícil de captar, pero no se trata sino de lo común y prioritario a toda determinación que, subyaciendo tanto a la modelidad lógica cuanto a la(s) física(s), no puede por tanto ser reducido ni a la una ni a la otra. Scoto no "fisi-ciza" su esencia; tampoco la "logiciza". La hace simplemente ser lo

que es.

Por todo ello, los autores que han pretendido librar a Scoto de la acusación de panteísmo no han hecho sino ignorar que tal problema esté en rigor absolutamente alejado de las preocupaciones que a un pensador teológico conciernen realmente en la época de Scoto. Que Spinoza diera el peso y reificara el fundamento puro de la univocidad, convirtiendo así en positivo el modo de pensamiento que en nuestra clasificación de los modos de pensamiento puede grosso modo acercarse a nuestro esquema (1), esta es otra cuestión. Aquí, se trata como vimos de pensar al mismo tiempo una comunidad entre Dios y sus criaturas, y una comunidad de verdadera identidad esencial a través del concepto de "ser"; y, a la vez, se trata de salvar la transcendencia de Dios planteando la distancia infinita, la infinita separación y diferencia que entre ellos asimismo corre. Y no es de hecho esa distancia la que a nuestro autor interesa resaltar, sino antes bien la comunidad, la pertenencia, la identidad que la teología negativa y el equivocismo que le fué coetáneo amenazaban con desintegrar. ¿Cómo salvar esa preocupación, preguntemos ahora, si hacemos de nuestra metafísica no un saber objetivo de esencias, sino una mera "lógica", últimamente fundada sobre el puro ser-pensado de un ens meramente mental? Ese fundamento de teología afirmativa que buscamos habré de ser por lo tanto no un mero concepto, pero tampoco una esencia concreta, "real" en la vertiente "dura" de la palabra: habré de ser la esencia pura, real en sentido formal e in-diferente, que como correlato objetual neutro subyace y justifica todo concepto asimismo "real". (14) Y si Scoto habla del "concepto" de ser, es porque obviamente no hay otro procedimiento, sino el intelectual, para captar esas esencias que sin embargo, repitámoslo, no incluyen la universalidad.

dad en la razón formal que las hace ser sencillamente lo que son.

La esencia que buscamos no es pues un mero concepto, no un nomen ni un flatu vocis, sino el fundamento de pura densidad ontológica que objetivamente se esconde tras nuestro concepto generalísimo de ser y tras todo ente posible o actual. Por ello mismo, otra cuestión urgente comienza ya a perfilar su solución: ¿qué es este ens? A nuestro entender, sobre ahora la totalidad de su sentido la advertencia que repetidas veces hemos venido haciendo a lo largo de nuestro trabajo; esa advertencia no es otra que la de comprender tal ens escotista en un sentido semejante al planteado recientemente por M. Heidegger -tras las huellas indudablemente de la enseñanza del Sutil- a través de la diferencia que separa a los "entes" del "Ser". Este ens, en efecto, esencia pura e in-diferente, se configura en primera aproximación como aquello que trasciende radicalmente la totalidad de las categorías, la totalidad de los géneros supremos que el Estagirita estableció y Duns Scoto aceptó sin apelación (15). No es pues en absoluto ese ser-de-existencia, ese ser-concreto que algunos autores ingleses, sobre todo (16), y recientemente los intérpretes influidos por el existencialismo de entreguerras, han leído bajo las fórmulas precisas del Sutil: no es el ser-aquí, sino justamente una esencia eviceniense que esté más allá de toda determinación, más allá incluso de las modalidades fundamentales de la finitud y la infinitud. Es un "ser" concebido así como el fundamento de los fundamentos, como el horizonte neutro de todo lo que, por oposición a él, debe de inmediato ser considerado como "ente" (aunque ello no sea terminológicamente correcto en Scoto, dada la imposibilidad de distinguir en latín "ente" de "ser", a no ser según el par entis/ens). En otros términos, como participados de y participantes en el ser.

Tres son, en efecto, los caracteres que a nuestro juicio, y dentro siempre de la característica provisionalidad en que se mueven inevitablemente las interpretaciones de la especulación heideggeriana, presenta ese "ser" concebido en su diferenciarse ontológicamente de los entes: primeramente, su carácter "transcendente" (en el doble sentido de "más-allá-de" y de "medida" o "regla", "logos-ley" de los entes, por ende asimismo "transcendental"), carácter que se encuentra al menos en una de las dimensiones de su concepto: la que mira a su problemático, pero inequívoco y positivo consistir; pues en tal dimensión, en efecto, ese "ser" heideggeriano es siempre y radicalmente no sólo lo que se oculta en su aparecer tras los entes, lo que en su manifestarse es por destino "olvidado" en cuanto tal, sino fundamentalmente y antes que nada un No-Ente, un horizonte que no puede encontrarse en modo alguno con ningún ente, y que por lo mismo ha de transcenderlos a todos (17). En segundo lugar, y muy en consonancia con esa dimensión "transcendental" que hemos apuntado, el ser heideggeriano posee un rasgo que en el origen tuvo asimismo la physis presocrática, rasgo a cuyo través resultan uno y otra dotados de un poder generador: "ser" no es sino el continuo brotar-y-desaparecer de los entes y el sostenerse de éstos en la existencia, "ser" es en otros términos el surgir y el volver de los entes a lo que les hizo aparecer (18). Por último, y en consecuencia directa de estas dos cualidades, tal "ser" se plantea con una condición, sí, de irreducibilidad a cualquier ente dado o posible; pero que, al mismo tiempo, en cuanto No-diferente-de-le-Nada, es susceptible de ser considerado en la complementaria dimensión de la idea de Heidegger como a su vez dependiente (inmanencia) de los propios entes que este mismo ser fundamenta (19).



De estos tres caracteres básicos, algunos habrán de ser inmediatamente aplicables a la concepción que Scotus tiene del ens; otros, de un modo más que dudoso; otros por último, habrán de ser apartados de la interpretación. Se conservará así en el ser escotista ese carácter de transcendencia a todas las categorías, de horizonte-más-allá-de-todos-los-géneros, las determinaciones y las diferencias, que hace de esta pieza intelectual, siempre y radicalmente, algo no-confundible con ninguno de sus "inferiores", sino que ha de ser constantemente mantenido en su puro ser lo que es: entidad. Es pues el ens escotista "transcendente", en cuanto conceptivamente colocado, como "no-género" que es (20), más allá de todos los géneros; y a la vez transcendental, pues nos enfrentamos a la medida o ratio metafísica del todo de la realidad. Por contra, no habrá de conservarse como anteriormente advertimos la heideggeriana sumisión de todos los entes, incluido Dios, a la fuerza (arkhé) imperante de lo-que-es. En la especulación teológica del Sutil, eso sería sencillamente impensable. Quizá hubiese podido ser así de no tratarse, como se trata de hecho en la teoría de nuestro autor, de un Dios infinito en acto, más allá del cual es imposible pensar nada ulterior, y que en consecuencia viene a resumir en sí mismo la totalidad del potencial generativo del ser. Y así, si la especulación occidental es según Heidegger meramente teología u onto-teología, olvido del ser y de la verdadera teología tal como los presocráticos la sintieron, Duns Scotus es, a pesar de ese apuntar suyo hacia las propias formulaciones heideggerianas, un verdadero y convencido onto-teólogo, que habrá explícitamente de subsumir en el ser de Dios, como veremos, toda la riqueza del Ser.

Una y otra tesis, por contra, coincidirán en el hacer del

ser un "algo" densamente ontológico, verdadera realitas que en un sentido formal-metafísico subyace a la lógica conceptual; así como en hacer, asimismo, de ese "algo", un fundamento cuyo estatuto no puede ni debe ser nunca confundido con el estatuto de los que se apoyan en él. En Heidegger, esa posición de pensamiento se canalizará a través de la diferencia ontológica que corre entre el estatuto ontológico de "ser" y el estatuto óntico de los "entes", diferencia que abocará definitivamente, como es de sobre conocido, a la construcción de un Ser que a la postre se tacha (~~sea~~), expresando así tanto su No-oposición-a-la-Nada cuanto su mero ser centro y fundamento del Juego del Mundo, del Juego que re-úne a los cuatro elementos metafísicos: Dioses, Cielo, Homeres y Tierra(21). En Scoto, la misma noción adoptará la forma de una diferencia entre el nivel esencial, unívoco en su identidad indivisiblemente "repartida", de las esencias puras, y el nivel analógico y diferenciado, radicalmente diferenciado de hecho, de lo existencialmente realizado en la singularidad. Para Heidegger, tal planteamiento amenaza con la disolución de la propia noción de "Ser"; para Scoto, se traducirá en la formulación de un Ser en el que los paradojes del fundamento neutro señaladas en el capítulo anterior habrán de alcanzar el máximo de su intensidad: un ser que no será ninguna de sus determinaciones (ne-utro), y que a la par será virtualmente capaz de ser determinado por la totalidad de ellas. Y así, como veremos, Scoto hará de su Fundamento metafísico -al menos, según una de las posibles interpretaciones a que sus textos se prestan-, no el resultado evanescente de una búsqueda sin salida, sino el principio afirmativamente ambiguo de un pensamiento afincado en la positividad.

Por lo demás, en ambas formulaciones se sostiene, y debido

a los lineamientos mismos que una y otra tesis adoptan, la no-agotabilidad del Fundamento bajo ninguno de sus Fundados, la no-complección de la raíz total en ninguna de sus expresiones. Ello, de un modo absoluto por lo que a Heidegger respecta; en cuanto a Scotto, obviamente esa tesis no puede ser aceptada sin matización; y así, podrá ser aceptada por lo que se refiere a los entes creados, a las realizaciones finitas del ser tanto como de las esencias en general: en otros términos, para lo in-definido, para lo sólo potencialmente infinito, para lo compuesto de entidad y privación de un grado de entidad; en el supuesto en cambio del Único Ente que, en cuanto infinito en acto, acaba por identificarse y realizar pleneramente la virtualidad toda del Ser y de cualquier perfección entitativa, es obligado sostener con Scotto por contra que sí al menos hay un ente que agota el Fundamento. Pero sobre ello volveremos más adelante.

¿Se conservará en el ser escotista la generabilidad que posee la physis? Es este aquel punto dudoso a que anteriormente hicimos referencia. Evidentemente, no hay cuestión en Scotto de un genuino "ser" físico haciendo brotar de sí los entes y atrayéndolos de nuevo en su declinar. Sin embargo, la anotación vale poco, pues la misma cuestión puede volver correctamente a plantearse desde un punto de vista metafísico, ontológico y no óntico. En tal sentido, recientes interpretaciones de autores por lo demás harto autorizados (nos referimos a E. Bettoni) han sostenido explícitamente que el ser escotista posee también ese rasgo o carácter "generante" de todos los conceptos, y por ende de todas las esencias puras que a tales conceptos subyacen objetivamente. (22) La cuestión, a nuestro entender, carece de fácil solución, sin embargo. Y carece de ella, probablemente, porque Scotto no acabó en este punto de perfilar una cuestión en la que

adquieren máxima presión las tensiones de pensamiento que equilibran y a la vez abren su filosofía (metafísica pura contra teología, individuos contra esencias neutras, primacía del ser contra primacía de Dios), en un campo en el que, además de lo dicho, no olvidemos que nuestro autor pretendía radicalmente innovar. Hay, así, una efectiva afirmación escotista del ser como continente a título virtual, pero inequívocamente "primerio", de todas las verdades metafísicas; pero hay asimismo una explícita subordinación a las verdades teológicas que, por ejemplo, escapan al más alto concepto que metafísica y "naturalmente" nos es viable, el de ens infinitum (23), y no se deducen de él virtualmente. Hay asimismo una apoyatura de toda "esencia" en la condición previa de "ser", con anterioridad al ser-modal, al ser-tal que la define, y una explícita afirmación de que la posibilidad "conceptual" misma de la teología se basa en el concepto unívoco de "ser" (24). Ahora bien: plantear esa hipotética "generatividad" del ser transcendental puede únicamente justificarse a nuestro juicio previa la cautela de hacerlo exclusivamente al nivel metafísico estricto de la esencia pura, nunca al nivel físico-existencial, -pues en este segundo terreno es lo individual quien prime sobre lo común, es Dios quien se alza sobre el ser y la teología sobre la ciencia del ens; y, al mismo tiempo, teniendo siempre en cuenta que, muy en la línea immanentista del pensamiento del propio Heidegger, más bien ocurre en Scotus que el ser "esté incluido" en todos los conceptos esenciales y no-cualificativos inferiores, así como en sus correspondientes esencias, apuntando así preferentemente hacia una dependencia del ser respecto de sus fundados (25).

Leté aquí, indudablemente, no sólo esa presión de pensamiento a que Scotus se ve sometido (en la tesitura del teólogo que, sin embargo, presiente la necesidad de un fundamento neutro, -cuya presencia

amenaza oscuramente, por otra parte, la propia supremacía de Dios), y sometido sin todavía poder hacer otra cosa que tratar de conciliar los extremos de la tensión; late aquí, todavía más, el carácter ambiguo de esas esencias, fundamentos de pura in-diferenciabilidad, que a caballo entre lo metafísico y lo físico no se confunden con ninguna de sus expresiones posibles y son sólo lo que son; pero que desde un punto de vista existencial únicamente "existen" en función de los individuos, y según la modalidad numérica que esos mismos individuos vengán a imponer.

La especulación escolástica se enfrenta en definitiva a la más decidida tensión entre las dos grandes corrientes que explícita o implícitamente han venido informando de continuo el pensamiento occidental: la existencia y el puro ser, Platón y Aristóteles, los individuos aislados y discontinuos que existen y la continuidad del campo fundacional que únicamente "es". En Scoto, como habremos de ver en conclusión, esa tensión nuclear se mantiene todavía en un equilibrio cuya fragilidad inevitable demostraré el hecho de su ruptura apenas una generación después; pero que, en este preciso instante, es un equilibrio al fin. Y su última expresión habrá de consistir en ese explícito hacer de Dios, del máximamente individuo, del supremamente dis-continuo y separado, el depositario por entonomasia del ser (26), de la comunidad neutra de todas las comunidades; del campo de los campos y la continuidad de las continuidades. Y es por ello que, a la postre, y como no podía ser menos en una especulación fundamentalmente teológica, ese equilibrio vencerá del lado de lo individual-existente, de lo físicamente dispar y no de lo metafísicamente común; y es así como, volvamos a insistir, tras la muerte de Duns Scoto la equipotencialidad entre individuo y esencia pura, campo y punto, diferencia e identidad, Dios y el Ser

transcendente e inagotable, habré de perderse y otorgar una decidida superioridad a lo exclusivamente existencial: a la discontinuidad rege por analogía de los individuos aislados.

Nos hemos adelantado excesivamente, sin embargo, en el curso de nuestra exposición. Retomando nuestro hilo argumentativo, enfrentémonos una vez más a este fundamento metafísico puro, a este ens transcendental. Sabemos ya de él que se trata de una esencia no real simpliciter, sino real-metefísica, una esencia pura concebida en su indiferencia y neutralidad. Sabemos asimismo que ocupa la cúspide de la jerarquía intelectual, que no se confunde con ninguno de los conceptos que en él se apoyan y en los que ese mismo ens viene incluido necesariamente como condición entitativa. Sabemos por lo tanto también que no nos aproximamos a ningún ser-concreto, a ningún 'hoc', si no a un 'quid' (27), a un reservorio de la energía total potencial de la realidad; al ser comúnismo que en todo está presente, unificando todo por la identidad unívocamente predicable de su ser esencial, y al mismo tiempo diferenciando todo por la analogía con que únicamente se manifiesta a nivel existencial. Y con esta última determinación, entramos ya directamente en la llamada "paradoja del ser".

El paradoja se ha venido formulando habitualmente en términos más o menos semejantes a estos: ¿cómo pueden las cosas coincidir en 'ser', y a la vez diferenciarse por el 'ser'? (28) Por lo que a nuestros intereses respecta, no es esta la vertiente del problema que debe ser planteada en primer lugar. Antes bien, seguiremos la línea hasta aquí utilizada de razonamiento, y formularemos la aporía del fundamento en terminología de sabor russelliano, terminología en la que lo correcto es preguntar: ¿qué estatuto ontológico se debe o-

torgar a la "esencia de todas las esencias"? Porque si es verdaderamente "de todas las esencias", ya no es por definición una esencia "más", y por lo mismo no se puede decir que se trate de una "esencia"; y si se asegura en cambio que es realmente una "esencia", habremos de enfrentarnos en tal supuesto con una esencia "más", y difícilmente podremos entonces decir que se trate de "la de todas". Los términos de la propuesta, tal como hemos venido sosteniendo repetidas veces, no son así otros que los que formulan con toda generalidad el problema de la "X de todas las X". En el lenguaje de Russell, esa "X" es la clase de todas las clases (29); en el de Cantor, el número cardinal máximo; en el de Kelsen, la norma fundamental, la norma de todas las normas en la que se apoya una teoría pura del derecho (30); en el de Heidegger, el ser de los entes. A nuestro juicio, ese paradoja fundamental, ya patente-una vez más-en los propios escritos del Estagirita (31), puede ser todavía reformulada por medio de la idea, ya anteriormente comentada en el curso de este trabajo, de "unidad de las unidades": pues si tal "unidad" ha de ser tal "unidad", deberá tener el estatuto de una unidad "más", y por ende constituirse en un miembro de la serie de las unidades, no su tope ni su resumen; y si ha de ser "de las unidades", ya no puede ser una unidad "más", y por tanto ya no pertenece por definición a la serie que totaliza; hablando de "seres", Heidegger puede así concluir que el ser, propiamente, no "es".

La paradoja del fundamento, a su vez, puede a nuestro entender ser todavía justificada mediante el abordamiento de una nueva dimensión esporética: vemos el caso de la unidad de unidades; si ha de tratarse de una "unidad", deberá cumplir por lo mismo la norma básica que rige el comportamiento de toda unidad; es decir, deberá generar

ría ya la unidad total, o bien se convertiría, aplicándose a sí propia la regla fundamental de toda unidad (que lo mismo que la hace indivisible, la divide a la vez del resto), se convertiría, decimos, en su propio e íntimo auto-diferenciarse en sus re-unificados, con lo cual parecería que dejase de ser "unidad". Tal es la paradoja, obviamente, de la "participación", y en el mismo sentido nuclear en que Platón la plantea: ¿cómo garantizar la unidad de una esencia que se reparte, y cómo repartir lo que no se divide?

Ante este estado de cosas, caben como en su momento apuntamos dos posturas opuestas: o bien el fundamento, la unidad de las unidades, la X de todas las X, se "disuelve" en su propio abrirse a la diferencia, y así comienza el proceso que hace primeramente del fundamento un algo realmente idéntico con el todo de sus fundados (monismo radical-panteísmo puro), y posteriormente acaba por renunciar a la idea misma de Fundamento, de Límite pues, y no se queda sino con la pura diferencia, con el solo conjunto de los entes cuyos límites vienen proporcionados por esos mismos entes que se conjugan: sencillamente, la idea de "X de todas las X" desaparece así del horizonte, y en su puesto no quedan sino las "X". Es, a grandes rasgos, el pensamiento que creemos subyace genéricamente al pensamiento "positivista", "analista", "reduccionista", y su derivación última hacia las teorías indeterministas, de dominio del azar, del juego caótico y/o estadístico, etc. O bien cabe la solución que ha sido dada, por ejemplo, en la resolución de las paradojas lógicas por teoría de tipos: si la unidad de unidades es una unidad, ello quiere decir que la mente no puede en rigor detenerse en ella: se trata, sencillamente, de "uno" de los ciervos posibles en el proceso mental indefinido, de un "tipo superior" al de la serie que "cierra", y que en consecuencia de inmediato abre



ipso facto la diferencia ineludible respecto de toda otra unidad(32); enore bien, por definición, si tal unidad ha de ser verdaderamente la "última", no puede por sí misma en tal supuesto generar ninguna nueva diferencia, puesto que en ella se detendrá el proceso de la mente. En otros términos, si Cantor ha puesto de manifiesto esa clara bipolaridad en que se exprese la ley de la mente, bipolaridad que obligue a ésta tanto a "cerrar" en unidades acotadas todo proceso indefinido de progresión o de análisis cuanto a traspasar a renglón seguido cualquier límite dado en un nuevo avance siempre y nuevamente indefinido (33), si ello es así, decimos, lo que aquí se plantea es la posibilidad de un cierre total, un cierre que desmienta al propio tiempo la regla misma vigente en la serie que cierra: pues, en él, ocurrirá que tal "unidad" total hipotética habrá de ser su propia diferencia; habrá de ser, en resumen, su propio abrirse a la diferencia que corre entre las unidades re-unificadas por ella.

Es así cómo, en esta perspectiva, puede entenderse la "solución" que a la paradoja del fundamento ha intentado darse desde muy distintos ámbitos de pensamiento. A ello hicimos alusión en el capítulo que dedicamos a la clasificación de los modos de conceptuación del fundamento, pero quizá la cuestión pueda clarificarse desde la óptica que acemos de dibujar. Hemos llegado, en efecto, a la conclusión de que la unidad de las unidades no puede ser una "unidad", que la clase de clases no es una clase más, que (tal como Kelsen reconocería) la norma fundamental por definición no puede ser norma alguna "positiva", "puesta" por el legislador y promulgada formalmente. En el caso generalísimo de la unidad-de-unidades hemos obtenido como balance el hecho de que, de ser, tal unidad o bien resbriría en cuanto tal unidad un nuevo proceso de diferenciaciones sin final, y en tal caso no se-

una nueva serie, serie que a su vez...y así hasta el infinito. (34)

A la postre, por tanto, ambas posibilidades no son tan opuestas como en principio pudiera parecer: la disolución de la idea misma de fundamento último, tanto en el reino de la diferencia "libre" cuanto en el propio avanzar de las series siempre hacia tipos superiores que no reconocen techo máximo alguno, es pues la conclusión postrera de tales "soluciones" a la paradoja del fundamento total. Quizá por ello sea que, ya en la primera versión de la paradoja dada por Russell, en Principia Mathematica como es sabido, el autor inglés subrayó en aquel entonces lo que en definitiva habría de convertirse en la clave misma de la solución posteriormente dada a través de la teoría de tipos: no cabe, frente a las paradojas, otra actitud que la de abandonar las proposiciones que versan acerca del "todo-de" (35). Y es así como se preludia la extensión por Gödel de ese estado de espíritu a la idea de "sistema total". (36)

Es de observar, asimismo, que ambas vertientes posibles de la disolución del fundamento-límite, así como la justificación que a la propia disolución subyace, hubieron de ser anticipadas por el mismo Cantor, en el momento en que, como vimos, su primitiva aceptación de un infinito en acto como fundamento <sup>finito</sup> trans<sup>cendente</sup> de la indefinición potencial y raíz de la construcción por tanto del primer número transfinito, hubo de dejar paso de nuevo a la teoría del infinito potencial a través de la negación de la posibilidad de un número de todos los números. La negación de ese número, en efecto, se basaba como se recordará en el hecho de que tal número transfinito máximo habría de violar la regla según la cual el conjunto formado por todos los subconjuntos posibles de un conjunto dado de 'n' elementos, conjunto que tendría la potencia  $2^n$ , es siempre por definición mayor en su po-

tencia al conjunto inicial. En términos de Cantor, tal número hipotético máximo sería así equipotente con todos sus subconjuntos parciales y aun con el conjunto de los mismos: formulándolo en terminología metafísica, esa "unidad" no sería sino, como antes dijimos, un algo que se confunde con el total de las relaciones posibles entre los elementos que contiene: su propia intrínseca diferencia y su propio intrínseco diferenciarse en unidades parciales.

Ahora bien, la "solución" que la teoría de tipos proporciona al problema, a nuestro entender, tiende no tanto a desatar el nudo cuanto simplemente a cortarlo; la idea que arroja no es sino la de que el fundamento total es imposible: o no "es", o no es sino la propia seriación indefinida en el despliegue de sus fundados. Desde nuestro punto de vista, ello supone ignorar el verdadero carácter que el problema, metafísicamente hablando, plantea ineludiblemente. Y el problema, tal como de hecho se sintió en los albores de la formulación de los paradojas (paradoja de Burali-Forti, paradoja russelliana en su primera aproximación)(37), no es tanto que ese fundamento fuese simplemente "imposible", sino, y tal como en su momento tuvimos ocasión de anticipar, que ese a la vez "imposible" -por todas las razones en dichas- y "necesario". "Necesario" en cuanto que, del mismo modo que no hay número de  $N$  sin " $\aleph_0$ ", del mismo modo que no hay ente sin ser, ni parte sin todo ni punto sin campo, norma positiva sin norma fundamental, tampoco hay "presencia", en general, sin un fundamento de la presencia. Los paradojas, en efecto, no debe ser a nuestro juicio sentida exclusivamente como tal; antes bien, debe ser abordada como expresión de la suprema "ambigüedad"; "ambigüedad", ciertamente, no mencione en primer término la contradicción, el pensamiento imposible, sino lo que Heidegger justamente denominaría "lo digno de ser pensado":

el objeto de difícil aprehensión, el Jano de doble cara que a la vez parece hundirse en la contradicción y a la vez se plantea -tal como Scoto lo planteó- con toda la positividad que corresponde a lo que sos tiene a los fundados y a las series ordenadas de los fundados. El fundamento, en efecto, el "todo-de", si ha de ser pensado verdaderamente -y no sencillamente eliminado- ha de serlo en cuanto aquello máxima-mente ambiguo que, siendo lo que es, al mismo tiempo no es sino el conjunto de lo que funde; en cuanto aquel número que, siendo número, coin- cide sin embargo con el todo de sus subconjuntos y de las relaciones entre sus subconjuntos; en cuanto aquella norma que, siendo norma, no es ninguna norma positiva; en cuanto el ente-poder que por lo mismo no es ninguno de los entes. En otros términos, la clase de todas las cla- ses es un imposible formulado como contradicción; formulado como ambi- güedad (la ambigüedad que exige la exigencia de pese a todo formular- la, si se nos permite la redundancia), es y no es clase: se disuelve en sus unidades/clases parciales en cuanto "de las unidades"/"de las clases", y al mismo tiempo es lo que es, es unidad y es clase; el ho- rizonte no se confundió con ninguna de sus ex-presiones, pero sin "lo- que-se-expressa" apenas podrías hablarse nunca de "lo-expresado"(38).

A nuestro juicio, hay en Duns Scoto una explícita afirma- ción de la paradoja del fundamento, pero concebida no como paradoja, sino radicalmente como ambigüedad. La clave de esa concepción que de- fendemos es, como hasta ahora venimos anticipando, esa distinción nu- clear escotista entre lo que supone la tipificación de las realidades inteligibles a nivel esencial puro y lo que supone la tipificación de esas mismas realidades en el supuesto de su realización concreta y existencial. En terminología de Duns Scoto, decir "ser" y querer con ello mencionar únicamente "el todo de la entidad" es disolver el fun-

demento unívoco en la analogía de sus dimensiones existenciales, de sus expresiones físicas. "Ser", existencialmente realizado, no es sin lugar a dudas sino el conjunto de los entia, de Dios y de sus criaturas, el puro diferenciarse, la tensión y la distancia entre los individuos concretos, Dios y su creación: así, el ser se disuelve en tal consideración bajo la serie cerrada de sus fundados. "Ser", por contra, desde el punto de vista de la consideración esencial, es únicamente lo que es, neutro e indiferentemente lo que es, puro contenido de inteligibilidad que, en cuanto tal, repartiéndose auto-idéntico entre sus fundados, se mantiene apartado de ellos en su autónomo ser noemático, objetivo.

Volvamos a insistir: con la distinción entre el nivel existencial-individual de la esencia y el nivel esencial-neutro de la misma, Scoto ha asumido la noción de fundamento total; pero la ha asumido no de un modo escrítico, sino consciente de la paradoja que su propia noción plantea: esa paradoja, sin embargo, no tiene en él ese carácter de insoluble contradicción que hoy ha tenido en la lógica; tiene, por el contrario, la ambigüedad positivamente afirmativa de lo que debe incluir en su propio ser a la vez ese ser lo que es, autónomo y de un "tipo" diferente y superior al de sus fundados, y a la vez estar en dependencia de ellos; ese disolverse en sus manifestaciones y a la vez ser unívocamente predicable de cada una de esas expresiones que se apoyan en él. Para Scoto, esa operación intelectual es posible gracias al juego de la pureza esencialidad y la esencialidad realizada que le permite predicar al primer nivel la identidad inviolable con que el ser y sus esencias se reparten entre sus esencializados, y a la vez la intrínseca diferenciabilidad con que a nivel existencial, a nivel de predicación analógica, se reparten esas mismas esencias,

que en tal consideración no "existen" si no es realizadas en los individuos. Poder distinguir a la vez un fundamento in-diferente y neutro, autónomo como tal y puro ser lo-que-es, y a la par la dimensión que ese mismo fundamento posee en cuanto abocado radical e inmediatamente a la diferencia que lo diferencia y en cierta medida lo disuelve; distinguir por un tanto un plano "metafísico" y otro "físico", interpenetrados y distantes a la vez; distinguir en otros términos una fundamentación de las normas positivas (como en su día hiciera Kelsen)(39) a través de una norma no "puesta", sino "su-puesta" por ellas y a la par independiente de ellas, tal es la específica aproximación escotista al problema de la fundamentación.

Ello, como es obvio, supone asimismo una decidida aproximación asimismo ambigua al carácter que la idea de límite presenta para nuestro autor. El ser, como límite, en cuanto esencia pura no pertenecerá a la serie de los fundados; en cuanto esencia realizada, sí pertenecerá a la misma. En otros términos, cabe como decíamos una predicación por identidad, una predicación "sin reparto" del fundamento que a la vez suponga la analogía, el "reparto" de las esencias, y máximamente del ser, en el terreno de lo existente concreto. Por lo mismo, esa aplicación que inconscientemente se produce en Scoto, a tenor de nuestra interpretación, de lo que hemos denominado el mecanismo mental del fundamento transfinito, es la que en última instancia obvia toda posible lectura monista-panteísta del esquema del Sutil. Hora es ya, sin embargo, de que precisemos por fin este extremo.

A nuestro juicio, la aplicación al caso de la ontología, tal como ésta se manifiesta en las obras de un Heidegger, de un Scoto, de las paradojas sólo superficialmente atendibles como "lógicas" de Ru-

ssell, Cantor y Richards, por citar sólo algunas, está todavía por hacer. Por lo que el caso concreto de Scoto se refiere, sólo conocemos dos indicaciones de la posibilidad de aplicar los conceptos esbozados por Cantor a la interpretación del sistema de nuestro autor; una, de P. Vigneux; otra, de J. D. García Bacca (40). Para nosotros, ese paralelismo está sin lugar a dudas justificado por el hecho de utilizar ambos autores un mecanismo conceptual básico sustancialmente idéntico. Scoto, en efecto, no siguió como vimos la solución "actualista" del continuo por lo que al estricto problema matemático se refiere; y ello se comprende, pues supondría una reinstalación de la identidad en el seno de lo experimental-analógico, reinstalación que sería de todo punto impropia. Por el contrario, y del mismo modo que Cantor justificó su construcción del infinito actual en la hipótesis teológica (S. Agustín, Orígenes) de un infinito actual en la mente de Dios -quien conocería por una sola operación cognoscitiva la totalidad indefinida de los entes posibles, además de su propio ser- (41), Scoto, al pasar en su especulación al nivel realmente metafísico de las esencias pures mercedas por el patrón teológico, abandonó expresamente el infinito meramente potencial sostenido por Aristóteles, y afirmó la presencia de un infinito actual, Dios, en el cual se encontrarían virtualmente, eminentemente contenidas en acto no sólo la totalidad de las cosas posibles y reales (Ideas en Dios), sino asimismo la totalidad de las perfecciones de esas cosas y la totalidad de la riqueza entitativa e inteligible (ser), de que esas cosas pueden participar (42). Y con esa admisión de un infinito en acto, juntamente con la asunción de un campo neutro de pura potencialidad subyaciendo a las realizaciones individuales, el pensamiento de Scoto huye de todo posible panteísmo, acercándose a la conjugación de la diferencia con la identidad, del continuo con la discontinuidad, que es en definitiva la esencia misma de la

hipótesis del fundamento transfinito.

¿Cuál es, en efecto, el balance final de la idea cantoriana, de la idea que se transparenta en la creación del primer número transfinito? La idea de un tope en acto, en el cual se resume la totalidad de la potencia de la serie que ese tope limita; y que, alejado por un hiato-insalvable por aproximación indefinida-del número más alto posible de la serie, es sin embargo el primero de los que siguen a la serie, poseyendo además la nota de equipotencialidad con cualquiera de los segmentos de esa misma serie que limita. ¿Cuál es el balance final de la especulación metafísico-teológica de Scoto? El de un Dios, individuo y por ende discontinuo, alejado de su creación por un hiato insalvable, y a la par unido a ella por el lazo de la identidad. Lazo sostenido por una esencia neutra que se reparte (auto)-idéntica a sí misma entre todos los entes, y a la vez con la radical diferencia que otorga la consideración analógico-existencial. "Aleph<sub>0</sub>" es número, individuo como tal; pero, en él, se resume una "potencia", una "indefinición" que sólo se agota a sí misma en la infinitud en acto del propio "aleph": y que, pese a ello, se reparte según equipotencia, y no según división. "Dios", en la terminología de Scoto, es ente, y por lo tanto discontinuo, alejado indefinidamente (43) de la más perfecta de sus criaturas: y en él se resume en acto la indefinida riqueza del ser, un ser que se reparte según identidad entre las criaturas, y que pese a esa identidad, a ese lazo común, obvia todo número posible en las proximidades de "aleph", toda criatura inmediatamente próxima a Dios en la perfección.

Nos encontramos pues con un tipo de pensamiento, ya definitivamente, de la pertenencia en la separación; un tipo de pensamiento



que coloque un límite total en acto de la serie actualmente finita, potencialmente indefinida; límite en el cual se condense actual y limitadamente la totalidad indefinida de la progresión continua, que se aleja (separación: transcendencia) y se acerca a la par (pertenencia: univocidad-identidad) máximamente de esa misma serie potencialmente infinita que hacia él se aproxima sin alcanzarlo aproximativamente nunca; y que a la vez se re-úne con él, manteniéndose radicalmente diferente, por vía de la univocidad. Es pues éste un tipo de pensar en el que la máxima continuidad (ser) se resume en la máxima discontinuidad (Dios): en el que, en definitiva, se subraya que ninguna de las realizaciones "existenciales" de una esencia agota jamás (pese a participar de ella sin división) la totalidad de la riqueza inteligible potencial que esa esencia contiene; y que esa operación únicamente cabe que la lleve a término, en rigor, el sujeto infinito en acto que la realice con infinitud no potencial, sino actual: y así, si Dios realiza en acto la totalidad del ser, es porque en Él alcanza el ser la infinitud no meramente potencial que supone su propio ser-neutro, o la realización de ese mismo ser a través de la serie indefinida de los entes creados(44), sino la infinitud en acto que agota la indefinida potencialidad. Y así, si en Dios se realiza la sabiduría total, es porque en ella la perfección de sabiduría alcanza la infinitud en acto, la infinitud que agota toda posible expresión de sabiduría. Ello, aunque Dios y el mundo se reparten sin división a nivel metafísico la misma sabiduría y el mismo ser, presente así por identidad en Él y los entes finitos.

De este modo, Duns Scoto viene en definitiva a levantar una conceptualización de la diferencia en la identidad que evita a la vez el panteísmo y la radical equivocidad: que, antes bien, pone el acento simultáneamente sobre la transcendencia del tope de la serie y la co-

unidad de esencia entre ese tope y su serie. Tal tipo de pensar, volvamos a insistir, tiene como nota característica un extraordinario y tenso equilibrio entre solicitudes del espíritu: un equilibrio entre "existencia" y "ser", "identidad" y "diferencia", Dios y Ser, continuo y discontinuidad; porque, si bien desde el punto de vista de las realizaciones existenciales la primacía es de los individuos, de lo discontinuo y analógicamente relacionado, desde el punto de vista esencial la primacía corresponderá por contra a esos campos continuos y potencialmente indefinidos de pura inteligibilidad que mediante la univocidad de su predicación mantienen la radical identidad y la continuidad cósmica. El equilibrio, así, que aunque dada la nuclear vertiente teológica de nuestro autor habrá obviamente de romperse del lado del individuo (generando así el signo analítico, discontinuo, de razón discrepante en suma, que han poseído los tiempos modernos casi hasta la renovada atención actual -Estructuralismo, Teoría General de Sistemas, Ecuaciones de Campo, Gestalt, Isomorfismos, Holismos...pensamiento molecular de interestructuras y no atómico de reflejos- hacia el sistema globalizador, sintético, de abarcar la experiencia), ese equilibrio, decimos, estará soportado por lo que consideramos decididamente la más tensa de las posiciones del Sutil: la que hace, en la línea cantoriana de pensar, que "una" unidad (Dios/aleph), en cuanto límite infinito en acto, englobe en sí la totalidad de la potencialidad indefinida (Dios como "océano de sustancias"/aleph= "potencia") de una esencia neutra; de modo que, en definitiva, sólo la infinitud en acto realice completamente la potencialidad indefinida que se reparte sin división: en otros términos, la reunión de la Continuidad y la Discontinuidad, del fondo común de lo in-diferente e idéntico (Ser), en el seno de lo máximamente individualizado: Dios.

De este modo, pensando la identidad del ser con la máxima diferencia de un límite total en acto trans-finito, Dios queda así reunificado (y no monísticamente) con el mundo -y se aleja todo peligro de equivocidad. Desde el punto de vista de una teoría del fundamento ambiguo, del fundamento ne-utro, esa posición de pensamiento hebreo de tener sin embargo la más radical consecuencia: porque, en efecto, pensar un infinito en acto que realice un puro contenido de inteligibilidad indefinida es, una vez más, pensar un fundamento que, realizándose, no existe más que en y por sus individuos (el "Ser" se agota en el "ser" actual de Dios); pero que, en sí mismo, es lo que es: indiferente y ne-utro incluso a Aquel que lo totaliza.

Volvemos pues a enfrentarnos con el ambiguo carácter del fundamento esencial puro escotista: un en-sí que, manteniéndose como tal en-sí (nivel esencial puro), se disuelve sin embargo en los individuos a través de los cuales se expresa (consideración existencial), y máximamente en el Único individuo que lo realiza como totalidad infinita en acto. Ahora bien, así planteada a la postre la radical ambigüedad de esta idea, que se plantea como estamos viendo a la más alta cota de abstracción, se trata ahora de comprender cómo Duns Scoto resuelve técnicamente este tema de la ambigüedad. Ello exige, a nuestro juicio, detenernos en dos detalles concretos de la especulación del Sutil: uno, la teoría de la univocidad del ser; otro, lo que constituye sin lugar a dudas la clave en la comprensión escotista del comportamiento esencial-metafísico del ser: la noción de intensidad.

Por lo que el primero de los temas mencionados se refiere, hemos de señalar en un primer término que, si bien parece que en este punto Scoto hubo de sufrir una cierta evolución (45), está descartado

definitivamente por la crítica que no fuese la univocidad del concepto de ser la tesis que Scoto defendió en la época de su relativa plenitud, en la época que cristaliza en el Opus Oxoniense. En esta obra, en efecto, la teoría de la univocidad es expuesta y formulada con una rotundidad que sólo muy escasas veces es igualada en los textos del Sutil, y que al mismo tiempo incluye una nutrida serie de argumentos en su favor (46). No entraremos en su detallada revisión, que otros autores han realizado anteriormente con absoluta fidelidad(47); señalemos tan sólo que, en la articulación de esa univocidad, la convicción con que Scoto acomete la justificación de su postura no se traduce por desgracia en una pareja claridad de sus textos; y es por ello que la interpretación de los mismos ha dado secularmente origen a las más enconadas polémicas. Por nuestra parte, plantearemos como hemos venido enunciando una interpretación de tales textos que se oriente en la línea de la resolución escotista del problema de la fundamentación; pero advertimos desde ahora que nos movemos en un terreno en el que, probablemente, la propia dureza de esa aporía nuclear fuerza la dicción y el pensamiento del Sutil más allá de los límites en él habituales, dificultando así el poder garantizar como definitiva y libre de contradicción cualquier conclusión posible. ¿Qué interpretación es ésta?

Como es sobradamente conocido, Scoto defendió en un primer sentido genérico la predicación unívoca del concepto de ser; en esa tesis inicial, sin embargo, introdujo nuestro autor a renglón seguido una serie de precisiones, precisiones que constituyen justamente la clave de la dificultad interpretativa a que aludimos. Según el Sutil, en efecto, el concepto de "ser" se predica unívocamente e in quid, pe

ro no de todos los inteligibles per se: de ese modo concreto, se añade a continuación, no se predicará nunca ni de las "últimas diferencias del ser", nec propriis passionibus entis (48). ¿A qué se refieren estas expresiones? Nuevamente según nuestro autor, el ser, concebido como una más de entre las esencias, posee como otra cualquiera de ellas sus propias "pasiones", sus afecciones o cualidades. Y estas passiones pueden a su vez ser clasificadas en dos grandes grupos: las passiones convertibiles simplices, bajo cuyo concepto Scoto agrupa los trascendentales clásicos (unum, verum, bonum) y las denominadas passiones disiunctae. Las primeras son aquellas que, siendo tan trascendentes y superiores a toda categoría como el propio ens lo es, se predicen asimismo, por tanto, del todo de la realidad, y son así material o físicamente "convertibles" con el ser: decir "ser" es, a nivel de especulación existencial, exactamente lo mismo que decir "uno" o "bueno", pues las entidades que se mencionan coinciden en su ser real; sin embargo, a nivel esencial, la razón formal de "uno" no es la razón formal de "ser", puesto que sus definiciones, si se dieran, no habrían nunca de coincidir: y por ende corre entre ellos esa no-identidad formal o secundum quid que media entre formalidades distintas esencialmente y materialmente idénticas. En otros términos todavía, el ser contiene unitivamente las pasiones de la unidad, la bondad, la verdad...etc, que se distinguen formalmente de él y entre sí, pero que materialmente se identifican siempre con ese mismo ser (49).

Por lo que se refiere a las passiones disiunctae, tal como su propio nombre indica se trata de aquellas afecciones del ser que introducen, en el seno de la neutra comunidad de éste, la más radical disyunción; presentándose en efecto bajo formas de parejas de opuestos, parejas que pueden ser la de acto/potencia, necesario/contingen-

te, increado/creado...es esta en definitiva la disyunción que opera la distribución de los entes en su bipolaridad nuclear: Dios y la creación. Desde el punto de vista metafísico, tales bipolaridades pueden sin embargo ser reducidas a dos fundamentales: finito e infinito, correspondiendo la finitud a los entes creados, y la infinitud a Dios (50). Tales passiones reciben por ello el nombre de "diferencias últimas del ser".

Ahora bien: respecto de tales pasiones, se nos ha dicho, el ser no se predica unívocamente e in quid. ¿Qué quiere ello decir? El ser, según Scoto, posee siempre una doble primacía sobre todos los inteligibles: la primacía de comunidad y la primacía de virtualidad; según la primacía de comunidad, el ser se predica unívocamente de todo aquello en lo que el propio ser es incluido: dentro de tal primacía deben pues considerarse contenidos, siempre en opinión del Sutil, Dios y los individuos, los géneros, las especies, y las partes esenciales de los mismos, dado que todos ellos incluyen directamente el ser(51); por contra, frente a sus passiones el ser tiene únicamente una primacía de virtualidad (52). ¿Qué debemos entender por tal? El problema, y tal como A. B. Wolter observe justamente (53), pudo haber sido aclarado por Scoto más de lo que lo hizo, porque esa primacía de virtualidad ha sido y sigue siendo un verdadero enigma para los intérpretes. Y la solución que a ese enigma se dé, obviamente, alcanzará una mayor importancia en el supuesto de las passiones disiunctae que en el de las convertibles, pues en aquéllas, únicos diferenciadores del ser a cuyo través éste descende a sus inferiores, se juega el destino mismo de la univocidad.

Según una primera interpretación, por "primacía de virtualidad" se ha de entender una primacía "indirecta": es decir, el ser, según esta hermenéutica que es ciertamente la habitual, se incluiría por ejemplo directamente en el concepto de "Dios"; sin embargo, en cuanto tal no se incluiría directamente en el concepto de "infinito", y únicamente a través de la vía indirecta que supone coincidir uno y otro concepto, "ser" e "infinito", en el individuo Dios, habría relación entre ambos. Esta lectura, en rigor, puede cómodamente apoyarse en aquellos textos de Scoto en los que se afirma con claridad que todo aquello que no esté incluido directamente en el concepto de ser, se incluye en cambio en entidades en las que el concepto de ser sí que está directamente incluido (54).

Tal exégesis, a nuestro entender, plantea de hecho una aporía absolutamente irresoluble en el esquema de nuestro autor: si, en efecto, se nos ha comenzado por decir que es "ser" todo aquello que "es" del modo que ses, y que por ende sólo escapa al concepto de "ser" lo que o bien es pura "nada" o bien viola el principio de contradicción, llegaríamos en consecuencia a formular que el ser escotista desciende a sus inferiores y se divide, o bien a través de puras contradicciones, o bien a través de "nadas", lo que en definitiva supone siempre la misma conclusión: el ser no se divide, o se divide por algo que en realidad es él mismo, y por ende no se divide. Y no se diga que lo "indirecto" de esa primacía del ser garantiza en un segundo momento de la conceptualización la participación del "infinito" en el ser a través del individuo Dios, porque en ese supuesto queda sin explicar qué estatuto tiene "antes" (conceptualmente hablando) de tal unión esa razón estricta de "infinitud"; y si se contesta, como parece obligado, que el de algo que no incluye en absoluto el ser, obtenemos como ba-

lance que el mismo Dios tendría como modelidad propia definitoria un puro no-ser (54).

Cabe, desde luego, una segunda interpretación de la doctrina escotista. De hecho, la lectura de "virtual" como "indirecta" es algo que no corresponde en absoluto al significado que esa palabra tiene en otros momentos del discurso de nuestro autor. Y que sólo parcialmente puede apoyarse en el significado que el término posee en el lenguaje filosófico y en el general. En Scotus, habitualmente, "virtual" se entiende en el sentido etimológico de virtus, de "poder" o fuerza, de potencia en su significado no de pasividad, sino de "capacidad-de", de energía generante (55): así, el objeto primero de una ciencia contiene virtualmente las verdades que a esa ciencia atañen; las premisas contienen virtualmente la conclusión del silogismo; el efecto está virtualmente contenido en su causa; en el lenguaje de la teoría del conocimiento, se dice que una notitia es "virtual" y no "habitual" cuando está sobre-entendida en el contenido de otro concepto, tal como sucede al pensar "hombre" y co-inteligir entonces virtualmente "animal"... (56). Por lo que al hablar general se refiere, es ésta sin lugar a dudas una de las voces cuyo significado preciso resulta más difícil de captar; hay, en primer término, una acepción de la palabra que parece cohonestarse con esa interpretación tradicional de la primacía de virtualidad como primacía indirecta: en física, suele decirse que las imágenes "indirectas" o "aparentes" producidas por una determinada lente son sólo imágenes "virtuales", en oposición a las directas o reales. Hay, al mismo tiempo, un recoger la vertiente antes señalada del sentido de virtus (virtud como poder) cuando normalmente se dice que algo "es virtualmente..." entendiendo por tal lo que "está a punto de...", lo que reúne todos los condicionantes-pares, y sin embargo no ha sido todavía actualmente for-



melizado. Hay, por último, una dimensión del término que alude al carácter cualitativo que asimismo posee éste por derecho propio: en estas líneas a que aludimos, la "virtù" renacentista, heredera directa de la "areté" griega, cualidad fundamental del hombre noble, en su posterior teologización como "virtud" o "cualidad", vino a ser inmediatamente comprendida, asimismo, en cuanto "poder", capacidad-de que una persona tiene a su disposición-para, energía/cualidad actualizable.

Nuevamente en relación a Scoto, digamos que es factible encontrar en sus textos tanto una explicitación expresa de lo que por "virtual", en sentido genérico, entiende nuestro autor, cuanto del significado que debe otorgarse a la doble primacía de comunidad y de virtualidad. Por lo que a lo primero respecta, en un conocido párrafo Scoto ha admitido no menos de dos acepciones distintas del término "virtual"; una, correspondiente a ese sentido comúnmente aceptado de la palabra que ya hemos comentado: se posee virtualmente lo que se es capaz de desarrollar, al modo como los efectos se contienen virtualmente en las causas; otra, relacionada con la teoría ya expuesta de la distinción formal: así, se nos dice que algo puede encontrarse "virtualmente" en otra cosa cuando se trata de dos realidades idénticas a nivel material, pero formalmente inidentificables:

"Sed esse in alio virtualiter potest intelligi dupliciter. Uno modo dicitur aliquid esse in alio virtualiter, quia est in eo secundum quendam eminentiam, sicut effectus in sua causa: et sic non est paternitas virtualiter in essentia. Alio modo potest intelligi aliquid esse in alio virtualiter per identitatem, ita tamen quod formalis ratio unius sit extra formalem rationem alterius: et sic est paternitas virtualiter in essentia; est enim eadem res cum essentia" (57)

Este nueva dimensión que ahora se abre, en verdad, nos parece de todo punto armonizable con la que en primer lugar se mencionó; y ambas se integran a su vez de modo natural, según creemos, con el resto de las doctrinas habituales del Sutil. ¿Acaso no nos advirtió en su momento que la diferencia formal ex natura rei podía entenderse igualmente como una diferencia virtual? (58). Se trataba entonces, en efecto, de que una sola cosa (una res) contuviese unitivamente dos o más realitates que fuesen idénticas a aquélla, pero formalmente diferentes de ella y entre sí; es decir, de que en tal sentido una sola forma posea la "virtud" de propiciar diversos aspectos formales que se hallen eminentemente contenidos en la fuerza de su identidad (59). Una y otra vez, por tanto, la interpretación parece apuntar en el mismo sentido. La confirmación expresa, sin embargo, la proporciono como hemos anticipado el propio Scotto cuando en dos de sus más explícitos textos especifica qué entiende por primacía de virtualidad, en su distinción y complementaridad respecto de la de comunidad. Según el primero de ellos, puede hablarse de tres tipos diferentes de primacía:

"Una primitas obiecti dicitur esse primitas adsequentionis, quando, scilicet, potentis non excedit illud obiectum: quomodo coloratum vel luminosum dicitur esse primum obiectum visus. Alio modo primum potest dici virtute, cuius omne aliud intelligitur vel cognoscitur a tali intellectu: quomodo lux est primum obiectum visus. Tertio modo primum potest dici perfectione, quod in se continet in summo perfectionem omnium obiectorum, et virtutem perficiendi potentias (60)

En otro pasaje de su obra, y comentando la posibilidad -alguna vez alegada- de que sea Dios el objeto natural de nuestro entendimiento,

Duns Scoto vuelve a precisar su pensamiento en orden al tema:

"Praeterea, certum est quod Deus non habet primitatem adaequisitionis propter communitatem, ita quod dicatur de omni obiecto per se intelligibili a nobis. Ergo si aliquem habet primitatem adaequisitionis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet continet virtualiter in se omnia per se intelligibilia. Sed non propter hoc erit obiectum adaequistum intellectui nostro..." (61)

El apartado que acabamos de subrayar, no deja, a nuestro juicio, posibilidad de duda. Si en el "ser" concurren ambas primacías, la de comunidad y la devirtualidad (62), y la primera hace referencia al hecho de que ese ser "se dice" de todos los inteligibles, la segunda no puede sino referirse, a tenor del texto general recién transcrito, a la continencia virtual por esa esencia neutra de ser de todos los inteligibles per se. A nuestro entender, la clave para comprender lo que Scoto pretende mostrar con su teoría de la concurrencia en el ser de las dos primacías (sin que la presencia de una sola de ellas determine aisladamente, en cambio, un objeto natural, primario y adecuado del entendimiento ex natura potentiae) (63), radica una vez más en considerar el ambiguo carácter que posee el fundamento esencial neutro de la existencialidad. Se trate, en efecto, de pensar cómo una esencia neutra, manteniéndose como tal auto-identica e inmutable, se individualiza tanto en el ser simple por excelencia (Dios) como en los que se estratifican en géneros y especies constitutivas, conservando a la par en esos individuos la unidad-de-neutralidad que les es propia y la unidad numérica que de ese modo les sobreviene. A este nivel de la exposición, podemos asimismo decir que se trata de que las esencias neutras, y máximamente el ser, se individualicen a través de piezas ontológicas peculiares, a través de las cuales tanto

se opere una no-transformación de aquéllas a nivel esencial, cuanto su transformación a nivel existencial. En el supuesto que nos ocupa, finitud e infinitud, diferencias últimas del ser, van a ser denominadas por Duns Scoto "modos intrínsecos del ser" (64). ¿Por qué, y qué son tales modos?

Quizá sea en este punto nuevamente útil acudir a los usos lingüísticos de la expresión actual. En el lenguaje común de la radiotécnica, en efecto, se habla de "modulaciones", la característica más acusada de las cuales es la de introducir cambios mediante la alteración de la frecuencia de la emisión, sin que por contra se modifique la amplitud de la misma en modo alguno. En el lenguaje escotista, un modo es, sin duda, también una "modulación", una modulación que como tal es susceptible de introducir cambios en el seno de una esencia, sin que sin embargo esa esencia altere por ello su formal unitariedad. Las esencias neutras se individualizan "modulándose"; el ser neutro se abre asimismo a la diferencia, a la radical escisión en "ser-finito" y "ser-infinito", mediante las modulaciones de su inmutable identidad intangible. Y así, la primacía de virtualidad que el ser tiene frente a sus diferencias últimas puede en esta perspectiva ser entendida correctamente como la primacía que al ser corresponde en cuanto que en su "poder", en su "virtus", en su capacidad por así decirlo de generación conceptual, se encuentran la finitud y la infinitud, modos intrínsecos, modulaciones suyas, a cuyo través se divide. Y lo están hasta el punto de que, en un momento conceptual previo a la constitución de los entes-finitos y del ser-infinito, "finito" e "infinito", como tales, no son susceptibles de ser objeto de la predicación del ser; y ello, porque es precisamente una de las características del concepto de ser la de no poder predicarse sino de aquello

que, por definición, ya no es ser, sino (por emplear la terminología de Heidegger), "ente". El ser, en verdad, sólo se predica del "ente" que ha salido ya del ámbito matriz puro del ser; el ser sólo se predica de aquello en lo que está incluido; por contra, finito e infinito no son propiamente hablando entidades, entidades distintas del mismo ser: son "modos" suyos, y "modos intrínsecos"; "ser-infinito" no es, como Scoto expresamente señala (65), "ser + infinitud", sino realmente ser-infinito, el ser concebido en su máximo de intensidad, -y las intensidades son simplemente modulaciones que individualizan desde dentro la potencialidad de una esencia, sin variar sin embargo la razón formal de ésta. (66)

Por ello, finito e infinito, virtualmente incluidos en el ser, no son, cada uno de ellos, "ser", no porque sean "nada", sino porque, en un primer momento, están incluidos en el ser, y son el propio ser. Las esencias, de este modo, comienzan a perfilar sus relaciones, y estas relaciones suponen que, en el paso de una esencia a otra, la mente detecta el paso, el salto cualitativo de una razón formal a otra; pero, en el interior mismo de esas esencias, la esencia se individualiza modelizándose y modulándose, sin alterar de ese modo su propio ser esencial en la radicalidad de su diferenciación. Finito e infinito, por lo mismo, en su aspecto de absoluta esencialidad se disuelven en el puro ser ne-utro e indiferente de la esencia de ser: no son sino lo que ella es, y por ende el ser no está incluido en cada uno de ellos, y no se predica de cada uno de ellos. Son ellos, en cambio y en consecuencia, los que se encuentran incluidos en él. Y, por lo mismo, ese ser, justamente en cuanto que es ne-utro e in-diferente, en cuanto que incluye virtualmente la pareja de infinita distinción finito-infinito (67), no es por definición ninguno de ellos: la razón formal de "ser" no se identifica con la razón formal de ninguna diferencia, y si alguna ha de ser convertible con

él, es precisamente el juego mismo de los dos (68); así, lo que el ser contiene virtualmente es la propia pareja finito-infinito, y ésta no es sino el propio ser, la propia neutralidad de ser.

De esta manera, subrepticamente, esa propia neutralidad comienza a ser instalada directamente en la diferencia y en aquello que la diferencia. Porque el ser, en efecto, no es sólo unívoco en cuanto predicado-de; lo es también en cuanto determinado-por (69), y justamente la finitud y la infinitud, modos intrínsecos del ser, son simples "calificativos", simple cuale que determinan, en cuanto puros determinantes, la pura determinabilidad del ser. Y así, inalterado en cuanto predicado-de, inalterable en cuanto calificado y determinado-por, el ser alberga en su pura in-diferencia, en su puro no-ser lo uno ni lo otro, la potencialidad virtual de ser lo uno y lo otro; de ser inmediatamente escindido según lo uno o según lo otro, y de serlo mediante conceptos que lo califiquen del modo más diferenciador posible, -respetando a la par la esencialidad unitaria de su ser indiferente (70).

Podemos ahora entender cómo, en rigor, "ser" sólo se predica de "finito" e "infinito", aislados, cuando tales calificaciones puras ya han salido, por así decirlo, del ámbito omnicomprensivo del ser: y como ocurre así que, en ese momento, ya no es el ser metafísico el que se considera, sino que es el ser existencial, el ser realizado según propia modulación, el que entonces domina la escena. Si nuestra interpretación es correcta, la teoría de la predicación indirecta queda por tanto como una derivación particular de la teoría que hace de la primacía de virtualidad del ser una hipótesis a cuyo tenor el ser, considerado en su pura y absoluta neutralidad e in-diferencia, es un puro ser-lo-que-es; Y que, sin embargo, contiene virtualmente, potencialmente (en el

sentido de poder) el juego supremo de las diferencias que se establece a través del par infinito-finito, par que en este nivel absolutamente metafísico se mantiene como incluido en el propio ser y como "no-diferente-de-él". Por otra parte, y en razón de ello mismo, tal ser absolutamente indiferente resulta de inmediato diferenciado por cada uno de los miembros de esa pareja que virtualmente engloba, y diferenciado a través de modos que, por su diferencia mutua y por su no-estar incluidos a título individual, sino sólo como pareja, en el ser puro, no pertenecen en su razón formal estricta a la razón formal del ser; con lo que, diferenciándose máximamente uno del otro, su puro ser calificativo alcanza una virulencia radical. ¿Acaso no dijimos que era la paradoja del fundamento neutro el no-ser ninguna de sus determinaciones, con vistas a poder ser determinado por la totalidad de ellas? En este momento de la argumentación, ambas vertientes vienen a traducirse directamente en esa no-inclusión de la razón formal de las diferencias, en cuanto diferencias, en la razón formal del ser; y a la vez, en esa inclusión virtual del par de diferencias en la razón neutra del ser, lo que hace de éste último no sólo lo inmediatamente no-determinado, sino lo igualmente determinable con inmediatez.

Es así como, en definitiva, la teoría del fundamento neutro, traducida como se traduce a la teoría del fundamento ambiguo, alcanza en la solución técnica de Scoto su más depurada síntesis a través de la idea de modos intrínsecos, -o, lo que es lo mismo, a través de la teoría de las intensidades de esencia. Se trataba, volvemos a insistir, de poder pensar que una esencia neutra, al individualizarse, pasase al nivel existencial-numérico, sin perder por ello la unidad de indiferencia y de comunidad que le es propia. Se trataba, en otros términos, de que una

identidad esencial pudiese diferenciar-se sin perder esa identidad, y a la vez asumiendo la existencialidad que la transforma de orden y la diferencia de toda otra individualización posible de la misma esencia. Para Scoto, la respuesta definitiva del rompecabezas se llama: modos intrínsecos, intensidad. Una intensidad, en efecto, es originariamente en el lenguaje físico de la Edad Media tanto la posibilidad de "medir" culidades no-cuantificadas, como una aceleración, un aumento de velocidad en el seno de un movimiento continuo (71). Transponiendo nuevamente los términos, las diferencias de intensidad de una esencia son así las posibilidades indefinidas de realización de esa esencia que, sin alterar la entidad pura de la misma, califican el "modo" de realización que en cada caso adopte ese fondo inalterable. Y así, intensidad designa el modo en que una esencia se despliega ad intra, modulándose intrínsecamente. En cuanto intrínsecos, esos modos no son esencialmente sino la propia esencia: el ser contiene virtualmente, contiene en su "poder" el ser-finito y el ser-infinito, y la finitud y la infinitud como tales no son nada aparte del propio ser. En cuanto "modos", esas intensidades a cuyo través la mismidad de una esencia se manifiesta remisiva o poderosamente laxa o concentradamente, según una escala indefinida de gradaciones posibles, alteran sin embargo la inmutabilidad esencial de una esencia, y la transportan a la diferencia de lo existencial, de lo analógico e individual. Así, "finito" e "infinito", cualificaciones puras y no entidades, sólo "aparecen" en cuanto tales cuando dejan de ser juego-en-tensión de lo uno-y-diferente, y se comportan únicamente como tales calificativos, como determinantes de la indeterminación: pero en tal supuesto, ya no son "del ser" (esencial), sino "de los individuos", del ser-existencial.

Parece así dibujarse una categoría, volvemos a insistir, del



fundamento que en sí mismo es lo que es, fundamento de fundamentos y unidad de unidades, trascendente a todos sus fundados y a sus diferencias todas: pero que en sus manifestaciones individuales se "disuelve" en esos fundados, y no es sino su propio diferenciarse en ellos, su propio ser-determinado: la clase de las clases es y no es una clase, la unidad de las unidades es y no es unidad. Pero, cabe preguntarse ahora ¿cómo al mismo nivel esencial puede una esencia ser lo-que-es, y el propio tiempo no ser sino el juego de su propio e íntimo diferenciarse? Podría responderse: no es contradicción, sino ambigüedad, -porque ese fundamento se individualiza a través de modulaciones intrínsecas, y no por saltos de razón formal. Pero puede asimismo responderse: porque, a nivel esencial incluso, una entidad neutra pura es lo que es y sólo virtualmente se confunde con el todo de sus modelizaciones posibles: unidad en acto que alberga en su interior indefinidas modalidades posibles a través de la escala de intensidades que le es propia, y que sólo una intensificación absoluta, sólo la intensidad del infinito en acto, podría agotar. Unidad en acto que, como tal, es primeramente desnuda neutralidad, en el seno de la cual se encuentran sin embargo, diluídos en el puro ser de lo indiferente, los principios de la auto-diferenciación de esa unidad; unos principios que, en actualizándose, llevarán a esa esencia a la diferencia (modos), sin por ello alterarla en cuanto tal (intrínsecos). Pero que, por su parte, antes de actualizarse, no tienen, en el seno de la esencia pura, sino la realidad virtual que a una determinación corresponde, la realidad virtual de lo no-manifestado-todavía. El ser no se predica de sus diferencias últimas, sino de los entes que ellas diferencian. El ser, a nivel esencial, es sólo lo que es, y no exclusivamente "infinito" ni exclusivamente "finito"; el ser es, virtualmente, "finito-infinito", y en sí mismo puro ser. Pero sólo es, a nivel existencial, a ni-

vel de la aparición en acto y por separado de lo que en potencia y juntos es finitud-infinitud, o bien ser-infinito, o bien ser-finito, entidad. Y así, esas diferencias últimas no tendrán, en tal proceso, sino el puro ser de las virtualidades que se incluyen en el propio ser, o el ser de las determinaciones pures que se engloban en el ser-existencial, en el individuo actual:

Nivel esencial: Es. puro: Unidad-de-neutralidad  
 Conjunto de modos: Virtualidad (Unidad numérica)

Nivel existencial: Es. actual: Unidad numeral: Modelidad  
 Es. puro: Unidad-de-neutralidad

Es el doble juego de lo esencial puro y de lo individual-numérico, de lo virtual y de lo actual, lo que en definitiva permite a Scott plantearla diferencia en la identidad; en este juego, la pieza clave es sin duda esa ambigua noción de las "Intensidades" a cuyo través se individualizan, en cuanto modos intrínsecos suyos, esas esencias asimétricas y ambiguas: porque, en efecto, es la doble faz de las intensidades la que fundamenta la doble faz de las esencias: y si una esencia puede ser lo que es, es debido a que sus modos se encuentran sólo virtualmente en ella; y si una esencia puede diferenciarse en sus individuos, es porque la actualización de esos modos ha mostrado la profunda interna diferenciabilidad que íntimamente disgregaba en potencia esa unidad, pero que a la vez, en cuanto diferenciabilidad puramente virtual, consiente no alterar la estabilidad pura de ese fundamento. Y es así como surge, a la postre, la teoría de un horizonte-límite, de un fundamento total que se da a sí mismo como horizonte de sus propias determinaciones.

Si ahora recordamos cómo Cantor, al situar como límite y total de una serie potencialmente indefinida un número infinito actual,

hizo de ese número la expresión de una "potencia" (por ende, interpretamos nosotros, de una "virtualidad", de una intrínseca capacidad de despliegue), comprendemos ahora el parentesco profundo que liga la metatemática cantoriana a la filosofía teológica de nuestro autor. Duns Scotto, advertimos en su momento, rechaza de plano la consideración meramente potencialista del infinito aristotélico en orden a la especulación teológica y a sus derivaciones metafísicas; lo infinito-en-acto, Dios, en modo alguno puede ser alcanzado siguiendo una serieación indefinida, ni en otro nivel de la explicación cabe admitir que sea ese el modo con que el Intelecto Infinito capta en un sólo acto la infinitud de los inteligibles (72). Antes bien, se trata de un "poner" lo infinito actual, que en tal supuesto resume y contiene la indefinición potencial, sí, pero por lo mismo sólo a título virtual, a título de potencia (poder) oculto en el puro ser-lo-que-es un infinito en acto. De modo y manera que el Ser-Dios, suprema realización en una individualidad (intensidad) del ser mismo de la plenitud de potencialidad de ese mismo ser resulte ser, al mismo tiempo, el producto de una determinación del ser neutro por la determinación (cualificación) que ese mismo ser contiene a título virtual o potencial, dejando al mismo tiempo, como meramente virtual, que ese ser sea únicamente lo-que-es.

A nuestro entender, en ninguna otra cuestión como en la definición del concepto de haecceitas, principio de individuación de las naturae communes,<sup>(72)</sup> se ha manifestado en la obra de Scotto esa suprema ambigüedad que subyace a las ideas de "modos intrínsecos", a las ideas de "intensidad". En la idea de haecceitas, en efecto, se despliega en toda su amplitud la indeterminación máxima del estatuto ontológico de las dife

rencias últimas, que no son propiamente "entidades", sino "cualificaciones de la entidad". ¿Qué son entonces? En su momento, advertimos que el ser escotista, arrastrado por su misma comunidad insobrepasable, no es propiamente un género. Ningún género, en efecto, se predica de sus diferencias, y el ser se predica de las diferencias intermedias a cuyo través descienden los géneros a sus inferiores. En otros términos, tales diferencias, desde un punto de vista metafísico, son "entidades", son subsumibles bajo un cierto tipo de entidad (73). Por contra, las diferencias últimas, entre las cuales se cuentan las haecceidades, no son entidades quidditativas, sino puros cualificadores. El ser, en consecuencia, no puede predicarse de ellas, señala Scoto en una última concesión, sino quasi per accidens (74). No siendo por tanto entia, sino cualificaciones-determinaciones de los entes, las haecceidades se presentan, creemos, como idénticas en su funcionalidad ontológica a los anteriormente vistos "modos intrínsecos". Pero ¿se trata realmente, en los textos de Scoto, de la misma idea formal?

Sin duda, ésta sería la cuestión que menos habría de preocupar al Sutil. De hecho, su teoría del principio de individuación, clara en sus intenciones, ha quedado muy incompleta en sus detalles técnicos, al menos tal como hoy la conocemos, y es mucho más precisa en lo que tiene de negativo, en lo que tiene de crítica a las posturas formuladas hasta él en torno al tema de la individuación, que de propiamente positivo. Sin ánimo de extendernos excesivamente en este tema, por demás espinoso, recordemos sin embargo cómo Duns Scoto habrá sucesivamente de rechazar, en efecto, las hipótesis todas que pudo conocer sobre el fundamento de la individuación de los entes: la materia, la existencia, la cantidad...ninguna de ellas (75) facilite a nuestro autor la respuesta a la pregunta que en los términos de su filosofía plantea.

tes la individuación: ¿cómo pasar de la unidad que la natura communis posee, menor que la numeral, pero mayor que la del universal estricto, a la unidad numérica del individuo?

El paso es en definitiva el de la estricta identidad de lo unívoco a la estricta diferencia de lo individual, concretamente existente o simplemente posible, pero ya pensado como aislado y autónomo por la mente de Dios. Y ese paso, para Scotus, que convierte a un individuo en plenamente capaz para ser llevado a la existencia física por su causa eficiente, que lo convierte por tanto de quid en hoc, se realiza no a través de la materia (¿cómo podrías diferenciar lo indiferenciado?), no de la existencia ni de la cantidad, sino de un principio individualizante positivo e intrínseco al ser: la haecceitas, término que en rigor no aparece tanto en los propios textos de Scotus cuanto en los de sus discípulos, (76) pero que expresa a las claras, aparte de haberse popularizado, el difícil carácter intermedio que tal principio posee. ¿Qué carácter es éste?

En un primer momento, Scotus asegurará que se trata de una "entidad" positiva (77). Por ende, la diferencia que correrá entre esa haecceitas, último sello y cierre de la pirámide escalonada de formalidades que constituye el ente concreto, y la natura communis, será una diferencia formal ex natura rei (78). Parece pues afirmarse la tesis de que se trata de una formalidad más, regida a la misma ley de todas las diferencias: subsumirse bajo una entidad quidditativa, ser un ente formal. Y sin embargo, cuando en el camino de una mayor precisión conceptual Duns Scotus comience a comparar esa pieza ontológica peculiar con las que le rodean en el esquema metafísico de las cosas, la interpretación comenzará a adquirir decididamente un cariz muy distinto. Y así, comparando la relación que media entre natura communis y haecceitas

a la que anuda el género con la diferencia específica, Duns Scoto advertiré que no ha de verse en esa haecceitas una nueva entidad formal determinante que se añada a un género; no se trata, realmente, de una entidad quidditativa autónoma que se sobresñada a un género con quien nada comparte (79), -sino de una determinación "intrínseca" de la natura misma. En otros pasajes, y específicamente en el que sin lugar a dudas constituye el texto clave para todas estas cuestiones (80), Duns Scoto ha recordado concordantemente a lo expuesto que la individualidad es uno de los "modos" que la natura communis, de se exclusivamente lo-que-es, es susceptible de adoptar. Y, por lo mismo, no nos enfrentamos aquí realmente con una nueva entidad que haga pasar de una razón formal a otra, sino con una diferencia última, con un puro quale cuyo ser propio es exclusivamente virtual (81), que actualiza en una intensidad gradativamente determinada la neutralidad de la natura desde el interior de su razón formal. En el lenguaje técnico de Scoto, esa entidad, sí, pero entidad no-quidditativa que es la haecceitas, se expresa bajo la forma precisa de "ultima actualidad de la forma" (82).

Probablemente, nos enfrentamos aquí a la determinación más ajustada a que Scoto ha podido llegar en la caracterización de la forma individualis (83). En este punto, el hombre de Duns lucha contra un lenguaje que es incapaz ya de expresar las tensiones contrapuestas de la diferencia y la identidad al extremo que ahora alcanzan, y que por lo mismo apenas puede captar ese ámbito ambiguo del paso mismo de lo común a lo singular, de lo unívoco a lo anelógico, de lo idéntico a lo diferente que conserva la identidad. Hasta ahora, en efecto, son ambos puntos de llegada, sus estatutos propios y el postulado de su mutua interpenetración lo que hemos planteado, pero a la hora de precisar el cómo de ese paso, lo que en el interin se produce y a través

de qué piezas ónticas se realice, la inscbebda conceptuación de Scoto multiplice inevitablemente en este punto los bordes oscuros de su pensar. Diferencia última, última actualidad de la forma (84). No se trata, pues, según nos inclinemos a interpretar, de una nueva formalidad, de una entidad formal sobreesbada, sino actualización íntima de la forma, densificación de la entidad pura. Y, en rigor, aunque este tema sea todavía objeto de discusión -que la apertura de los propios textos escotistas propiciará probablemente siempre- la diferencia formal estricta y la diferencia modal tienden a separarse, en el esquema escotista, como meros "grados", el primero más intenso que el segundo, del mismo tipo común de diferencia previa a la operación del entendimiento y sin embargo no-real simpliciter.

La mejor comprobación, a nuestro juicio, de que ello es así, se encuentra en aquellos textos en los que Scoto, explícitamente, niega la posibilidad de que las diferencias específicas que se añaden a los géneros constituyan "modos intrínsecos" de aquéllos. ¿Acaso no nos ha advertido con anterioridad que el papel de la haecceitas no es el de una entidad formal, quidditativa, típica, -como lo es la entidad que subsume a la diferencia? En otra fase de su pensamiento, íntimamente ligada a la que comentamos, Duns Scoto añadirá concordantemente que así como la diferencia formal entre género y diferencia es la diferencia que media entre realitas y realitas, por contra la distinción entre una realidad y su modo intrínseco propio (individuante) es únicamente la que corre entre un concepto imperfecto y un concepto perfecto de la misma cosa (85), sin que esa distinción suponga en modo alguno el salto de una a otra razón formal. Y este es el caso, por ejemplo, de una modalidad individuante: la infinitud.

Que los textos de Duns Scoto vacilen inequívocamente en estas cuestiones lo muestra mejor que nada la larga disputa doctrinal que sus discípulos mantuvieron en orden a la asimilación o no de la "infinitud", como modalidad individuante de Dios, a la propia haecceitas divina (86). No vamos a seguir los detalles de esa polémica. A nuestro entender, y siguiendo las indicaciones de Gilson (87), la intención de nuestro autor esté, en todo supuesto, clara: tanto a nivel de los modos intrínsecos que diferencian al ser cuanto a nivel de las haecceidades que individualizan en general toda esencia neutra, nos encontramos sencillamente frente a la exacerbación de la teoría de la diferencia-en-la-identidad, planteada primeramente a través de la idea de no-identidad formal en el seno de las identidades reales concretas. Esa misma teoría, en efecto, al atender ahora al interior mismo de las esencias y ya no tanto a sus relaciones ad extra, resuelve el problema de la individuación diferenciante de la identidad a través de la noción de "grados", "gradaciones" o "intensidades", "actualizaciones" de la esencia neutra y común, que al mismo tiempo pertenecen intrínsecamente a la esencia en cuestión y respetan la neutralidad e indiferencia que ésta posee en sí al no contenerlas sino virtualmente, y que, sin embargo, diferenciándose de ella en cuanto "moduleaciones" suyas, logran hacerle saltar al plano superior de lo individual-numérico. Las "intensidades", pues, de lo mismo, a cuyo través se despliega lo mismo, constituyen así el mecanismo directamente complementario de la diferencia formal en sentido estricto que entre las formalidades de un ser individual viene a mediar, salvando la identidad real de tal individuo y permitiendo que esas entidades formales se prediquen del todo de cada ser concreto, pese a ser partes de él.



Las esencias escotistas han acabado así, a nuestro parecer, de dibujar los mecanismos por los que se relacionan, entre sí y con los individuos: entre sí, las formalidades se re-unen por la identidad real que hace predicar a cada una del todo, y se diferencian por la no-identidad secundum quid que hace irreductible una a otra cada razón formal. En relación con los individuos, las esencias se modalizén o modulan a través de intensidades de sí mismas, a través de modos intrínsecos que, en cuanto intrínsecos, pertenecen a la esencia y le permiten ser lo que es, y sólo virtualmente auto-diferencia<sup>da</sup><sub>ble</sub>. Pero que, en cuanto modos, abren en ella la diferencia de sus individualizaciones, sin que esa diferencia, nuevamenteen función de lo intrínseco de esos modos, logre alterar lo en-sí inviolablemente idéntico de aquéllas. Si ahora quisiéramos reunificar la terminología, diríamos sin lugar a dudas que, a través de in-tensidades propias, a través de la cadena de in-tensidades posibles en que una unidad inteligible, pura, una pura "tensión" ("unidad", en el sentido estoico del término) (88), onto-inteligible se despliega, las esencias puras, las tensiones puras se acercan a la ex-tensión. Es decir: a través de lo in-tenso, lo puramente "tenso" o cualitativo que contiene a las intensidades virtualmente, y es a la vez determinado por ellos en cuanto actualmente ajenos a él, se despliega en ex-tensiones cuantificadas, que conservarán, sin embargo, la huella metafísica de la cualidad tensiva pura.

Pese a todo, el propio carácter de tales esencias continúa todavía sin determinar. Hay, pues, ahora, que profundizar en el seno de ellas y tratar de aprehender su significado. Para ello, tanto las comparaciones pertinentes con similares conceptos levantados en otros momentos de la historia de la filosofía cuanto esa última determi-

ción que acabamos de insinuar de la esencia en cuanto pura tensión (unidad) cualitativa, fundamento esencial de lo ex-tenso que a través de sus modelizaciones de in-tensidad mantiene intacta bajo aquéllo su identidad, nos servirán de epoyatura para una labor que constituye el objeto de nuestro próximo capítulo.

NOTAS

- (1) Para todas estas cuestiones, los textos fundamentales son los siguientes: Lectura Prima I d. 8 pars 1 q. 1-2 nn. 40-41-42 (ed Vat. t. XVII, pp. 13-14): "Dico igitur quod participare, hoc est partem ab alio capere, contingit tripliciter: Uno modo dicitur aliquid participare aliud, quia capit totum ipsum sicut partem sui, quo modo dicit Philosophus IV Topicorum quod 'species participat genus', quia totum genus capit tanquam partem sui; et haec est participatio essentialis. Alio modo dicitur aliquid participare aliud, quia partem capit illius quae sit pars sui, quo modo dicunt grammatici quod participium partem capit a verbo et partem a nomine: capit enim partialiter modum nominis et modum verbi. Tertio modo dicitur aliquid participare aliud, quia se totum capit ab illo tanquam sit pars eius, sicut creatura dicitur participare Deum non quia capit partem Dei sed quia capit se totum: haec est perfectio limitata, excessus a Deo et a perfectione Dei, ut non sit quasi pars illius; unde se totum capit participando Deum non quemadmodum subiectum participat accidens, quo informatur, sicut medium participat lumen ut sic capiat aliud a se (quo modo procedit ratio), ac si esset potentia substrata quae participaret actum a Deo, sed creatura capit se totum a Deo tanquam partem Dei, quia natura est limitata, excessus a Deo, et non participat Deum tanquam subiectum sit capiens tantum formam a Deo-sicut medium capit lumen a sole- sed capit se totum tanquam aliquid minus quam sit Deus a quo exceditur".-Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 2 n. 37-38 (ed. Vat. t. IV, p. 168): "Ad secundum dico quod 'participare' est idem quodammodo quod 'partem capere', ita quod duplicem relationem importat -et partis ad totum et capientis ad captum. Prima est realis. Nec tamen sumitur pars pro eo quod est aliquid rei, sed extensive, prout omne minus dicitur pars maioris; omne autem 'finitum tale' est simpliciter 'minus tale' si aliquod tale natum est esse infinitum; quaelibet autem perfectio simpliciter nata est esse infinita, -ergo ubicumque est finita, ipsa est minor aliqua perfectione simili, et ita pars extensive. Secunda vera relatio -scilicet 'capientis ad captum'-est relatio rationis, sicut in creaturis inter dens et datum. Tripliciter tamen pars capitur: aut

sic quod 'totum' captum est pars capientis, sicut species participat genus (quantum ad partes essentiales generis, non subiectivas), aut pars capti est pars capientis, aut -tertio modo- 'pars' capti est totum ipsum capiens. Primis duobus modis relatio capientis et capti potest concedi realis, tertio modo non: iste modus est in proposito, quia omnis perfectio limitata (quae tamen ex se non determinatur ad limitationem, quae est pars capta) est ipsa tota limitata, nisi quod ibi distingui potest suppositum capiens et natura capta -sed non est sic distinctio realis".-

Un lúcido comentario y sistematización de esta teoría escotista de la "participación total" y "según indivisión" (no tan lejana de la del Aquinate) puede encontrarse en el trabajo de M. TRAINA, OFM: "La nozione di partecipazione e le sue implicazioni metafisiche", en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis Vindebonae, 28 sept-2 oct. 1970) Romae, 1972, vol 5 ("Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti"), pp. 429-444. Señalemos por último que, recientemente, se ha aproximado este tipo de concepción a la que en matemática riemanniana y cosmología relativista se sostiene también: "Lucrecio toca aquí un punto que sólo la geometría no euclídea de nuestros días y una física a su altura han podido, además de tocarlo, decirlo con rigor conceptual y terminológico. El espacio real, -espacio-tiempo-materia-, es infinito, mas no es ilimitado. Un espacio puede ser limitado, -tantos metros cúbicos, ni más ni menos; y, con todo, ser infinito: incluir todo y sólo lo de su orden-, un poco a la manera como la teología medieval afirmaba que cada espíritu es una especie íntegra, que en tal orden un individuo es toda la especie. Por ser uno toda la especie, nada de ella queda fuera de él: es infinito" (J. D. GARCÍA BACCA: Lecciones de Historia de la Filosofía, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1972, t. I, p. 72.

- (2) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 n. 34 (ed Vat. t. VII p. 404): "Et secundum illud esse, non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, -ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente".
- (3) Op. Ox. loc. cit. n. 30 (p. 402): "...aliquis est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se,

-et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis". (...) (32, p. 403) "Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis..." (n.33) (...) "Licet enim ipse intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi..." -

- (4) Quodl. q. XIV, n. 13 (ed B. A. C. p. 514): "Contra istud arguitur, quod ens, non tantum limitatum, sed illimitatum, sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati; et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet, per actionem causae naturaliter agentis attingibile". Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 nn 117-118 (ed Vat. t. III pp. 72-73): "Praeterea, nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiori quam sit ratio sui primi obiecti, -quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio primi obiecti non esset adaequata; et patet per exemplum: visus enim non cognoscit aliquid per rationem communio-rem quam sit ratio coloris vel lucis, quod est suum obiectum primum; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro; igitur etc. Praeterea, tertio, et redit quasi in idem cum secundo: quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo; ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; igitur non potest esse aliquid primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis". - Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3. nn. 185-6 (ed Vat. t. III, p. 112): "Sed restat unum dubium. Si ens secundum suam rationem communissimam sit primum obiectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad primam quaestionem: et nunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes immateriales, quod negatum est; immo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus partibus essentialibus substantiarum, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis. Respondeo. Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est po

tentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu... Nunc autem... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum...".-Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3 n. 142 (ed Vet. t. I p. 96): "De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod proba sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus".-Id n. 147 p. 100: "Item secundo, quia communiter as signatur in scientiis pro primo obiecto aliquid quod est commune ad illas omnia quae considerantur in illis scientiis, sicut in geometria linea, in arithmetica numerus, in metaphysica ens".-Sobre el tema, vid: J. I. AL-CORTA: "El ser como primo cognitum en Scoto" en Estudios Franciscanos 1967, pp. 179-194.-I. MANZANO: "El ser, objeto de nuestra metafísica, ¿es obtenido por Revelación según Escoto?" en Verdad y Vida, 1971, pp. 57-95.-B. HEISER: "The primum cognitum according to Duns Scotus" en Franciscan Studies, 1942, pp. 193-216.

- (5) Teniendo siempre en cuenta que la causa de nuestro actual "estado" puede no ser exclusivamente tal pecado, sino también la propia estructura organizativa de la psique: "Sed quae est ratio huius status?.-Respondeo... hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habebit operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasmur". (Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 187 (ed. V. t. III p. 113)).-En realidad, ambas explicaciones son complementarias.
- (6) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 113 (ed Vet. t. III, p. 70): "Istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata".-Quodl. q. 14 n. 12 (ed B. A. C.) p. 513): "...tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio. Et hoc saltem concedere debet theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, res-

pectu multorum intelligibilium, esse naturalem, sed ponealem..."

- (7) E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions doctrinales Paris J. Vrin 1952, p. 75: "Pour qu'un concept soit distinctement connu, il faut que soit connu tout ce qui est inclus dans la notion de son essence; or l'être est inclus, à titre d'élément essentiel, dans la notion de tout ce qui est; il n'existe donc pas un seul concept, de quelque objet que ce soit, dans la notion essentielle duquel le concept commun d'être ne soit pas inclus". Vid: J. GARRIDO: "Duns Escoto y la quiddidad sensible" en Verdad y Vida 1961, pp. 464-489, pp. 480-1: "El ser es, por último, lo más común, el concepto 'simpliciter simplex' que se implica en toda realidad. La comunidad del ser es la que hace que sea el primer cognoscible. Esencial o virtualmente, el ser se implica en todo inteligible, hasta en la idea de Dios".

- (8) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2, n. 26 (ed Vat. t. III, p. 18): "Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae".

- (9) I. de DOUSA RIBEIRO: O Doutor Subtil João Duns Scoto Lisboa, 1944; p. 89: "Como interpretar esta univocação? A maior parte dos neo-escotistas (Minges, Bertoni, Belmond, de Basly, Raymond, Scaramuzzi, Longpré) concede-lhe somente um valor logico ou puramente conceptual, enquanto considera o ser desessenciado, isto é, o ser é sinónimo de existência pura ou de simples oposição ao nada". Nota: Naturalmente foram levados a esta interpretação na ânsia de desfazer a acusação panteísta acerca de Escoto e assim aproximá-lo de S. Tomás, que parece admitir a univocação conceptual...". - S. BELMOND: "Pour l'univocité scotiste" en Etudes franciscaines, XXVI, 1911, pp. 359-378; t. XXVII, 1912, pp. 25-37; 113-128; p. 127: "L'univocité, au sens défini par Scot, est un fait de connaissance... On constate le fait...! Exprimur' proclame le maître franciscain. J'ai conscience, pour ma part, que l'idée désessenciée de l'être et l'inconcret des attributs simples n'ont pas de connexion dans mon esprit aux déterminations concrètes du réel. Ils sont donc indéterminées. Ten qu'on ne les envisage pas dépendamment de l'adage 'quid quid recipitur, ad modum...' il y a univocité... Anneau d'or, placé... entre deux extrêmes, distants à l'infini l'un del'autre! Anneau

imaginaire, je le veux bien...si les idées se rencontrent, le monde et Dieu se tiennent l'un de l'autre à la distance du néant à l'être".- EL MISMO: "Pour le primat logique de l'Etre Transcendental" en La France Franciscaine, XIX, 1936, pp.165-166.-P.164: "Nous maintenons que le primat de l'être transcendantal est d'ordre logique, et non pas d'ordre métaphysique proprement dit, et encore moins d'ordre physique". EL MISMO: "L'univocité scotiste: ses fondements" en Revue de Philosophie, XXII, 1913, pp. 137-156.-P. 145: "...puisque il affirme l'être, mais cet être indéterminée, en tant que tel, est lui-même une fiction de l'esprit, une idée pure, un isolement de l'existant de ses modes, in vérifiable dans le concret".

- (10) P. RAYMOND: "Les oeuvres de Duns Scot" en Etudes franciscaines, XVII, 1907, pp. 353-367; 473-489; 619-641.- EL MISMO: "L'Ontologie de Duns Scot et le principe du Panthéisme" en Etudes franciscaines, XXIV, 1910, pp. 141-160; 423-440.- P. 438: "Duns Scot n'enseigne point l'identité mais la diversité essentielle des êtres; il affirme l'existence d'un concept d'être analogue dans l'ordre métaphysique et il admet, malgré cette analogie ontologique, un concept commun univoque au point de vue logique(...)(p. 439) N'est-ce pas la négation pure et simple du principe du panthéisme dont la formule essentielle comporte toujours l'identification réelle de Dieu et de la créature, de l'infini et du fini?".- S. BELMOND: "Analogie et univocité d'après Duns Scot" en Etudes franciscaines, II, 1951, pp. 173-186.-P. 179: "C'est bien en effet, d'une existence de fait qu'il s'agit, lorsque nous disons de tous les êtres, qu'ils sont cela de commun qu'ils sont. Le concept de l'être transcendantal a une portée ontologique indéniable. Mais il n'inclut pas comme tel les essences, qui diversifient les êtres; et c'est cette exclusion, rigoureusement confinée dans l'esprit, par abstraction, qui entraîne provisoirement le sens unique".-

- (11) La última palabra, en efecto, sobre si la primacía la toma en el sistema de Scot lo común o lo individual, la singularidad o la natura, está en tal sentido todavía por decir. Indudablemente, y esto es algo que justificaremos con detalle en nuestra exposición de la teoría del conocimiento escotista, hay en el Sutil un cierto primado, teológicamente obligatorio, de lo personal y singularizado sobre lo neutro e indiferente, de la intuición sobre la abstracción...etc, siempre desde el punto de vista, insistí-



mos, del paradigma proporcionado por la Revelación. Lo cual no obsta para que, asimismo, encontremos en el discurso de Scoto expresiones tan inequívocas como la siguiente: "...et perfectior est ratio formae quam singularitatis" (Op. Ox. I d. 7 q. 1 n. 89: ed. Vat. t. IV, p. 147). --Es por ello que preferimos hablar de "equilibrio", y de un equilibrio "en tensión".

- (12) El carácter que las esencias poseen de "medida" se especifica a partir del primero de los argumentos con que Scoto defiende la existencia de una unidad real menor que la numérica, unidad que como se recordará es la unidad de la natura común: Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 nn 11-12-13 (ed. Vat. t. VII p. 396): "Secundum Philosophum 'in omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium quae sunt illius generis. Ista unitas primi mensurantis est realis, quia Philosophus probat quod 'uni' convenit prima ratio mensurae, et declarat per ordinem quomodo illud est 'unum' cui convenit ratio mensurandi in omni genere. ...est ergo realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata; ...Ista autem unitas non est numeralis, quia nullum 'singulare' est in genere, quod sit mensura omnium illorum quae sunt in illo genere ...". -- Y en QQ. Met. I, q. 3 n. 3: "Mensura est duplex, scilicet, intrinseca et extrinseca. Intrinseca est pars rei, per quam cognoscitur primo; talis est forma...". -- Al mismo tiempo, en el seno de las propias quiddidades hay siempre alguna que sirve de medida a las demás: "Et hoc modo mensura ponitur in quidditatibus rerum, et mensura est perfectior mensurato et debet esse naturaliter notior eo, -sicut albedo ponitur mensura in genere colorum et dicitur prima mensura omnium quae sunt in genere illo" (Op. Ox. II d. 2 pars 1 q. 2 n. 118 (ed. V. t. VII, p. 208). --

- (13) La expresión "reservorio de energía" corresponde al lenguaje de la física einsteniana de campos. Pretendemos, en efecto, establecer implícitamente un paralelismo de analogía entre las relaciones que rigen la materia y el campo a nivel físico, y la realidad esencial neutra y los individuos singulares a nivel ontológico. Hay, en efecto, indicios de que, así como toda materia es sencillamente una densificación de energía, una densificación de radiaciones y vibraciones, el individuo no es en el pensamiento metafísico de Duns Scoto sino una densificación de entidades neutras puras, que alcanzan justamente la concreta individualidad modal que en él tienen a través de su enrarecimiento o densificación. No otra es, a nuestro entender, la conclusión última de la

teoría escotista de la individualización por "modos intrínsecos" y/o por hsecceidades. Respecto de las concepciones físicas mencionadas, vid: A. EINSTEIN y L. INFELD: L'évolution des idées en physique Traducc. M. Solovine Paris Petit Biblioth. Payot 1978, pp. 228-229: "Le champ représente de l'énergie, la matière représente de la masse. Mais nous savons déjà qu'une telle réponse est insuffisante quando on considère les connaissances ultérieurement acquises. La théorie de la relativité nous a appris que la matière représente d'immenses réservoirs d'énergie et que l'énergie représente de la matière. Nous ne pouvons pas ainsi distinguer qualitativement entre la matière et le champ, puisque la distinction entre la masse et l'énergie n'est pas d'ordre qualitatif(...) Nous pourrions par conséquent dire: La matière se trouve là où la concentration de l'énergie est grande, et le champ là où la concentration de l'énergie est petite(...) Il n'y a pas de sens à regarder la matière et le champ comme deux qualités totalement différentes l'une de l'autre".- En ontología, estas ideas de las "densificaciones" de campo, que indudablemente se alía con la idea general de "modulación", ha sido a nuestro entender expresada recientemente a través del lenguaje heideggeriano: como es sabido, el filósofo alemán introduciría expresiones del orden de "el ser esencializa", "la nada nades", lo que no es -siempre a nuestro juicio- sino traducir a ontología la idea general de que "ente" no es en definitiva sino el vibrar del "ser". Ahora bien, es asimismo cierto que ese mismo tipo de lenguaje puede encontrarse preludiado ya en los textos del Sutil: Op. Ox. II d. 37 q. 2 n. 15: "...imo sicut in uno instanti naturae materis materis et efficiens efficit..."-.

- (14) QQ. Met. VI q. 3 n. 15: "En s diminutum...est ens Logicum proprie. Unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico. Convertitur tamen cum ente aliquo, quia Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus. Sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et diminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate. Quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens diminutum".-QQ. M. Prol. n. 8: "Finis huius scientiae proprius est speculatio essentialium rerum..."- Op. Ox. I d. 3 pars 2 q. un n. 317 (ed Vat. t. III, p. 192): "...humanitas in quantum humanitas, aut tantum habet 'quid' nominis, aut habet 'quid' rei quod repugnat figmentis. Scilicet modo, ergo de humanitate in quantum humanitas est, non plus est scientia quam de chimera, et per consequens metaphysica,

quae est de quidditatibus, non magis erit scientia quam si esset de figmentis, non intelligibilibus propter contradictionem inclusam in eis. Si vero humanitas in quantum humanitas habet 'quid' rei quod repugnat figmentis, ergo humanitas unde humanitas, est ens ratum. Respondetur quod humanitas unde humanitas, habet aliquam definitionem, sed illa non indicat ens ratum (quia figmenta possunt habere genus et differentiam), sed ad habendum completam rationem entis rati oportet addere respectum ad ens imparticipatum. Istud non respondet ad argumentum, quin metaphysice nulla sit scientia. Similiter etiam quod dicit de figmentis... falsum est...". - Super Predic. q. 1 n. 4: "Logice non est scientia realis...". - Parece, pues claro. (Y todavía podrían añadirse textos: Op. Ox. III, d. 34, n. 8; Quodl. q. 3 n. 2...). Sobre las intenciones primeras y segundas de que se habla en el primero de los textos citados, correspondientes respectivamente al Metafísico (ciencia real-objetiva) y al Lógico (ciencia mental), el mejor estudio sigue siendo el de S. SWIEZAWSKI: "Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot" en Archives d'histoire doctrinale et litt. du M. Age 1934, pp. 205-260. - La tesis de la "esencialidad" del ser, basada explícitamente en la necesidad de que la lógica sola no baste para hacer metafísica, ha sido defendida, entre otros, por E. GILSON: Op. cit. pp. 107-8, 117... etc. y por T. BARTH: "De univocatione entis scotisticae intentione principali necnon valore critico" en Antonianum, 1953, pp. 72-110; p. 78: "...non esse unitatem mere conceptualem... sed potius conceptualem cum fundamento, licet imperfecto, in re... quod Noster expressis verbis loquitur de conceptibus realibus et metaphysicalibus, qui nimirum in realitate imperfecta nituntur. Unde conceptus univocus contentum non subaudit ens rationis, sed ens reale, et quidem reale in sensu amplius determinando. Neque enim hoc ens reale cum ente reali mundano nullo modo confundi licet; ens quippe vel res hoc in casu aliquid multo extensius intelligit atque universalius, scilicet id, quod cunctas restrictiones finitas transcendit". - También puede citarse a Ph. BOEHNER: "Scotus' teachings according to Ockham" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 100-107; p. 102: "For the concept of being is not a logical one - for then it would be a second intention - but a conceptus realis, that is, a concept of reality. But... Neither St. Thomas nor Duns Scotus have ever maintained that a concept or a universal as such has extramental reality". La interpretación de Ockham, sin embargo, saca de ello una conclusión que ya no es co-

rrrects: "Hence univocity does not extend to reality but only to the order of concepts" (Ibd). Ese paso, en rigor, sólo puede darse cuando sólo se cuenta en la penoplia intelectual con la "res" física y el concepto-nomen. Por contra, para Scoto un concepto puede ser "real", y referirse objetivamente a una realidad que no es la física, ni la extramental-existente, sino la extramental-esencial pura. Entre la física y la lógica está justamente la metafísica, entre el puro concepto y la pura entidad física, la entidad esencial.

- (15) Op. Ox. II d. 1 q. 4-5 n. 231 (ed Vet. t. VII p. 116): "...dico quod nihil alicuius generis dicitur de Deo, sicut dictum est distinctione 8 primi libri; et sicut absoluta, ita et relationes quae formaliter dicuntur de Deo, non sunt alicuius generis, sed transcendentis et passionis 'entis in communi', quia quidquid convenit enti in quantum est indistinctum ad finitum et infinitum, convenit ei prius quam dividatur in genera, et ita est transcendens". - Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 113 (ed Vet. t. IV pp. 205-6): "Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quem in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum' est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinetur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et extra omne genus. Quaecumque sunt communis Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum... ergo per prius conveniunt enti quem ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens". - Quodl. q. 5, n. 26 (ed. B. A. C. p. 200): "Et cum arguis ex divisione immediata entis in ista, etiam antequam descendat in decem genera, concedo bene quod ista non dividunt ens ut iam contractum est ad aliquod genus; imo quodlibet genus et ens ut immediate indifferens ad decem genera, est praecise ens finitum; finitum tamen et infinitum non dividunt ens, nisi ens quantum..."

- (16) Tal es el caso de A. B. WOLTER: The Transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus The Franciscan Institute St. Bonav. N. Y. 1946, p. 69: "Similarly, metaphysics is not a science of 'being' in the adverbial sense of existing, but in the nominative sense of 'a being' or the immediate subject of existence, that is, the 'existible'. It is the idea that Sco-

tus seeks to bring out when he 'defines' being as 'that to which to be is not repugnant'. To call this quidditative notion a pure essence, in the sense of Maritain, and to treat it as a sort of 'least common denominator' between the real and the logical order, is an inexcusable perversion of the conception Scotus had of being. The term 'to be' (*esse*) is to be understood in the sense of actual existence(...) It is also clear that if being is the first element of distinct knowledge, it must naturally be one which includes the subject of existence rather than an actual existence".-

- (17) Estos conceptos heideggerianos, como es sabido, se desplazan a todo lo largo de sus obras, a partir de Einführung in die Metaphysik (1953), Über den Humanismus (1949), Was ist Metaphysik? (1949), Holzwege (1950)... Sobre la noción de "olvido del ser" pueden consultarse las pp. 155 y ss de Einführung... op. cit y 34 y ss de Zur Seinsfrage (Frankfurt: V. Klostermann, 1949), las pp. 243 y ss de Holzwege, op. cit.-Respecto a la relación que corre entre la noción de "diferencia ontológica" entre el Ser y los entes y la noción de "transcendencia", puede consultarse: V. VICINAS: Earth and Gods Martinus Nijhoff, 1969, p. 315: "Interestingly, Max Müller even reveals that Heidegger in his never-published third major chapter of Sein und Zeit, which was supposed to be named 'Zeit und Sein', was going to approach the problem of God directly. According to M. Müller, Heidegger was going to treat three kinds of differences: (a) The transcendental difference or the ontological difference in the strict sense: the difference of a being its aspect of 'to be'... (b) The transcendental (transzendenzhafte) difference or the ontological difference in a wider sense: the difference of a being and its 'beingness' from the Being itself. (c) The transcendent difference or the theological difference in the strict sense: the difference of a being, 'beingness' and Being from God".-
- (18) Vid. notas 5-6-7-8-9-10-11-12-13-14-15 del cap. II de la IIIª parte. Bibliografía sobre la equiparación Sein-ens, en nota 48
- (19) Advertiendo lo mismo que advertimos en la nota 17, remitimos como más explícitos a los textos de Identität und Differenz, Pfullin-

gen, G. Neske, 1957, p. 68 y ss.- Sobre el concepto de no-oposición-a-la-nada, vid: V. VYCINAS: Op. cit. pp. 105-6: "Since traditional philosophy did not think Being as such, but thought it as the 'beingness' of beings, it thought of being as opposed to nothing. Heidegger's investigation of Being has shown that to be opposed to being, or to the beingness' of being, is not eo ipso to be nothing in the sense of nihil(...) To signify Being as not-a-being and as not opposed to nothingness..."

- (20) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 nn 158-9-160 (ed Vet. t. III, pp. 96-97-98-99): "...removet enim ab ente rationem generis, non propter aequivocationem... sed removet rationem generis ab ente propter nimiam communitatem, quia videlicet praedicatur primo modo per se' de differentia, et per hoc posset concludi quod ens non sit genus(...) Dixi igitur prius quod nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex. Sed aliqua differentia, sumpta a parte essentiali... illa differentia non est simpliciter simplex, et includit ens in 'quid': et ex hoc quod talis differentia est ens in 'quid', sequitur quod ens non est genus, propter nimiam communitatem entis. Nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiore in 'quid', neque de illa quae sumitur a forma neque de illa quae sumitur ab ultima realitate formae..."

- (21) Esta notación peculiar ha sido empleada por Heidegger a partir de Zur Seinsfrage, op. cit., en cuya p. 31 se explica asimismo la función simbólica que tienen los trazos: expresar, como decimos, la centralidad del Ser en el juego, la danza-en-corro de los "Cuatro": Tierra, dioses, cielo, mortales.

- (22) E. BETTONI: Duns Scoto, filósofo Vita e pensiero, Milano, 1966 pp. 83 y ss, pp. 170-180. Para Bettoni, tal tesis va directamente ligada a la de la concepción del "ens inquantum ens" en cuanto "horizonte" que "fonda l'oggettività del conoscere, senza configurarsi come un oggetto" (Op. cit. p. 83), así como a la de la "no-abstrectibilidad" de tal concepto de "ser": en otros términos, a su innatismo: "L'ens inquantum ens è l'oggetto proprio dell'intelletto umano; la quidditas rei sensibilis invece è objectum pro-

primum motivum. Perché motivum? Perché è l'oggetto che mette in azione l'attività intellettuale e la inizia al conoscere. Ma a conoscere che cosa? Evidentemente...l'ens inquantum ens. Lo sguardo dunque dell'intelletto non si ferma sulle quidditas, ma tosto la trascende, per contemplarla sullo sfondo dell'orizzonte omnicomprensivo dell'ens inquantum ens. La quidditas rei sensibilis muove, per così dire, l'intelletto ad aprire gli occhi sul panorama dell'essere, che gli sta dinanzi da sempre. L'apparire della quidditas sull'orizzonte dell'anima implica anche l'apparire dell'orizzonte stesso. Si badi però: mentre l'anteriorità dell'aprire della quidditas è puramente psicologica, è proprio l'apparire dell'orizzonte che condiziona sul piano gnoseologico o rende possibile l'apparire della quidditas...Rebus sic stantibus, io sinceramente non capisco come qualcuno possa ancora impuntarsi a dire che la nozione di ens è estratta, nel senso forte del termine, cioè ricavata dalle cose sensibili".

- (23) Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3 n.168 (ed Vat. t. I pp.110-111): "Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in nobis de theologia necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus; igitur theologiae nostrae ut nostrae est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quis iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subiectum, quod tamen neutram praedictam conditionem habet, quis non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut nobis notum continet ipsum habitum".-
- (24) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2, n. 35 (ed Vat.t. III pp.21-22): "Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucenti in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habet analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu vistoris numquam erit, -et ita non poterit haberi naturaliter aliquis conceptus de Deo, quod est falsum".-
- (25) Y aquello en lo que el ser no está incluido, es que el ser lo incluye: Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 137 (ed Vat. t. III pp. 85-6): "Ergo illis quibus ens non est univocum dictum in 'quid' includun-

tur in illis quibus ens est sic univocum".- De esta "supremacía" del ser se deriva la que posee asimismo su ciencia propia: Op. Ox. Prol. pars 3 q. 1-3 n. 193 (ed Vat t. I pp. 129-130): "Quod probatur, quis praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communis illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus".- De ahí, por otra parte, esa "inferioridad" del ser que "se supone" siempre, que está incluido-en, la vulnerabilidad de lo que, siendo lo primordial y más poderoso, se engloba de continuo bajo los entes.-Ahora bien, es cierto que, en el primero de sus argumentos en defensa de la univocidad del concepto de ser, Scotus emparenta directamente su propio concepto de "ens" con el de la arkhé presocrática, por ende con lo principiente y dominador -que a la par se oculta tras lo dominado y se engolfa en él-: "Quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, puta de igne unus et alius de aqua, certus erat quod erat ens... Confirmatur etiam, nam aliquis videns philosophos discordare potuit esse certus de quocumque quod aliquis posuit primum principium, esse ens, et tamen propter contrarietatem opinionum eorum potuit dubitare utrum sit hoc ens vel illud" (Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2) (ed Vat. t. III, pp. 18-19)

- (26) S. BELMOND: "L'Etre Transcendant d'après Duns Scot", en Revue de Philosophie, XIV, 1909, pp. 68-87.-P. 69: "Duns Scot, de même que saint Thomas, fait planer Dieu au-dessus des catégories de l'Etre. Dieu n'est pas pour lui un être, mais il est l'Etre par essence, l'Unique, l'Inconcevable, l'Ineffable".- De Primo Principio: "Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te Doctore verissimo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti: 'Ego sum, qui sum'. Tu es verum esse, tu es totum esse" (Op. I, ed B. A. C. p. 595).-Id cap. 4 ed. B. A. C. pp. 704-5: "Tu solus simpliciter es perfectus: non perfectus angelus aut corpus, sed perfectum ens, cui nihil deest entitatis possibilis alicui inesse".- Tal equiparación Dios-Ser, en rigor, se encuentra como Scotus mismo ha reconocido en la raíz misma del monismo: "Este nombre ('Yo soy') ha sido objeto de incesabables discusiones. La respuesta de Dios resulta muy misteriosa: alude a su modo de ser, pero sin revelar su persona. Todo lo



que se puede decir es que el nombre divino sugiere, por utilizar una expresión moderna, la totalidad del ser y del existir" (Mircea ELIADE: Historia de las creencias y de las ideas religiosas Traducc. J. Valiente, Ed Cristiandad Madrid 1978, vol I, p.196)

- (27) Caracterización diltheyana de la noción escotista de haecceitas, entendida correctamente como el peso de un "quid" a un "hoc": Vid las brevísimas líneas que DILTHEY dedica a Scotus en su Historia de la Filosofía (hay versión española por el F. C. E. de México).

- (28) G. KEILBACH: "Aporia resultans ex doctrine Scoti de Univocitate et analogia entis" en Studia Scholastico-Scotistica, op. cit, vol II ("Problemata Philosophica"), pp. 125-127.-P. 125: "Aporia fundamentalis in omni doctrina de ente eo habetur, quod entia videntur in formali ratione entis simul et convenire et differre". "Ob hanc apparentem contradictionem fieri potest ut negetur vel convenientia vel differentia entium. Sic autem sequeretur vel absolutus pluralismus vel absolutus monismus".-A. B. WOLTER: Op.cit. p. 95: "The same objection is raised by contemporary writers in the form of what we may call the 'paradox of being'. Being is not only that by which things agree but it is also that by which they differ".-

- (29) La paradoja de la clase de todas las clases tuvo su primera formulación por RUSSELL en Principia Mathematica, Traducc. J.C.Grimberg, Espasa-Calpe Madrid 1967, pp. 135-6: "Sea 'w' un concepto-clase que puede afirmarse de sí mismo, es decir, tal que 'w' es un 'w'. Ejemplos son concepto-clase y las negaciones de los conceptos-clase comunes, por ejemplo, no-hombre. Entonces (a) si 'w' se halla contenido en otra clase 'v', como 'w' es un 'w', 'w' es un 'v'; y, en consecuencia, existe un término de 'v' que es un concepto-clase que puede afirmarse de sí mismo. Además en contraposición, (b) si 'u' es un concepto-clase, ninguno de cuyos miembros son conceptos-clase que pueden afirmarse de sí mismos, ningún concepto-clase contenido en 'u' puede afirmarse de sí mismo. Además en contraposición (c) si 'u' es un concepto-clase cualquiera, y 'u' el concepto-clase de aquellos miembros de 'u' que no son predicables de sí mismos, este concepto-clase se halla contenido en sí mismo, y ninguno de sus miembros es predicable de sí mismo; en

consecuencia por (b) 'u' no es predicable de sí mismo. De modo que 'u' no es un 'u', y por lo tanto no es pues un 'u'; pues los términos de 'u' que no son términos de 'u' son todos predicables de sí mismos, lo que nos sucede con 'u'. De modo que (d) si 'u' es un concepto-clase cualquiera, existe un concepto-clase contenido en 'u' que no es miembro de 'u', y es también uno de esos conceptos-clase no predicables de sí mismos. Hasta ahora nuestras deducciones no parecen presentar problemas alguno. Pero si tomamos la última entre ellas y admitimos la clase de los conceptos-clase que no pueden afirmarse de sí mismos, encontramos que esta clase debe contener un concepto-clase que no es miembro de sí mismo, y que por lo tanto no pertenece a la clase en cuestión".- Otras formulaciones de la paradoja, tanto estrictamente lógicas como semánticas (paradoja del mentiroso, etc...) pueden encontrarse en I. M. BOCHENSKI: Historia de la Lógica Formal Traducc. M. Bravo Gredos Madrid 1968, pp. 403 y ss.-

- (30) Vid: A. CALSAMIGLIA: Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica Barcelona, Ariel, 1978, pp. 139-140: "Según Kelsen el ordenamiento jurídico es un sistema de normas. Una pluralidad de normas constituye una unidad o un sistema cuando su validez descansa en último término sobre una norma básica. La norma fundamental (Grundnorm) ejerce esta función: es la razón de validez del ordenamiento jurídico... La norma fundamental, según Kelsen, no es una norma puesta, es decir una norma de derecho positivo, sino que es una norma supuesta. La norma básica no es una invención arbitraria del jurista. La suposición es necesaria para fundamentar la validez del derecho positivo y sólo a través de este supuesto es posible interpretar un acto como jurídico... La Grundnorm no es... algo que quiera la ciencia del derecho, sino que es lógicamente indispensable para fundamentar la validez de las normas jurídicas positivas".- La bibliografía sobre Kelsen es inabarcable. Un excelente resumen de la misma puede encontrarse en la obra que citamos. En cuanto a los trabajos del propio Kelsen, rebasan los seiscientos títulos. Quizá sean más conocidas La teoría pura del derecho. Método y conceptos fundamentales Traducc. L. Legaz Madrid Rev. de Dcho Privado, 1933, y General Theory of Law and State, Harvard University Press, 1945.- De esta última, las pp. 110 y ss.

- (31) I. M. BOCHENSKI: Op. cit. pp. 66-67.-Según este autor, en el célebre pasaje del libro III de la Metafísica en el que se niega que el ser o el uno "sean géneros de los seres", base de la especulación medieval acerca de la no-atribución al "ser" del carácter de género, se encuentra ya "el fundamento de la doctrina escolástica de la analogía y la primera teoría de los tipos in nuce"(Ibd).
- (32) Es en efecto un principio común el que asegura que lo que es in divisum en sí se divide respecto del resto: "Unum est in se indivisum, et ab alio divisum"(DUNS SCOTO: Op. Ox. IV d. 6 q. 1 n. 4).-
- (33) Las ideas de "cierre", a través de la virtualidad de su "tercer principio generador del transfinito": el principio frenador o limitador. La progresión constantemente reanudada tras cada cierre, a través de la combinación de los dos primeros principios. Vid parte IIIª de nuestro trabajo.
- (34) Obviamente, simplificamos hasta el límite la teoría de tipos(Russell, Chwistek, P. Ramsey, St. Leśniewski...)cuya complicación técnica es muy superior a la expuesta. Una buena exposición de la misma en I. M. BOCHENSKI: Op. cit.p. 409-417.-Asimismo, J. FERRATER MORA, en su Diccionario de Filosofía, Madrid Alianza Ed., 1979, voz "Tipo", pp. 3258 y ss, incluye un excelente resumen de las teorías de tipos, en el sentido justamente que nosotros aquí proponemos: "La teoría simplificada de los tipos se apoya en la idea fundamental de Russell, y precisa que las propiedades de los individuos y los individuos a los cuales se adscriben tales propiedades no forman un nivel único en el universo del discurso, sino que están distribuidos en un número infinito de tipos. El tipo ínfimo es el tipo de los individuos, el inmediatamente superior a éste es el tipo de las propiedades de individuos; el tipo superior a éste último tipo es el tipo de las propiedades de propiedades de individuos, y así hasta el infinito"(sub. n2). El problema, indudablemente, es que tanto a nivel lógico como lingüístico es muy difícil encontrar un "tipo" de propiedad de pro-

riedades superior al de "ser". De ahí la solución aristotélica, aristotélico-tomista (analogía) y escotista (univocidad): el "ser" es siempre y en todo caso un objeto intelectual regido por leyes peculiares; más específicamente, el ser no es género (Aristóteles), el ser reúne una doble primacía: comunidad y virtualidad (Scoto).

- (35) B. RUSSELL: Op. cit. p. 418: "De modo que la aplicación del argumento de Cantor a los casos dudosos provoca contradicciones, aun que no es posible encontrar punto alguno en el cual el argumento parezca como falso. La única solución que puedo sugerir es la de aceptar la conclusión de que no existe número máximo, como también la doctrina de los tipos, y negar la existencia de proposiciones cualesquiera verdaderas respecto a todos los objetos o todas las proposiciones".-
- (36) El teorema de Gödel puede encontrarse lúcidamente expuesto, en relación al problema de la fundamentación de la matemática, en N. BOURBAKI: Elementos de Historia de las matemáticas Traducc. J. Hernández, Madrid Alianza Ed. 1972-76, pp. 66-70.- Asimismo, en BOCHENSKI: Op. cit. pp. 422 y ss.-
- (37) En un primer momento, en efecto, Russell hubo de quedar desconcertado ante el hecho de que, aun siendo intrínsecamente contradictorio, el número máximo, la proposición fundante, la clase omnicomprensiva, era necesaria: Op. cit. p. 135: "Debo mencionar que me vi conducido a él al tratar de conciliar la prueba de Cantor de que no existe número cardinal máximo con la suposición, muy plausible, de que la clase de todos los términos (que hemos visto es esencial para todas las proposiciones formales) tiene necesariamente el número máximo posible de miembros".- Vid también su propio comentario a la "solución" que representa eliminar todas las proposiciones relativas al "todo-de" (vid nota 35): Op. cit. p. 418: "...y negar la existencia de proposiciones cualesquiera verdaderas respecto a todos los objetos o todas las proposiciones. Pero lo último... parece completamente falso, ya que todas las proposiciones son verdaderas o falsas, aun cuando no tengan otras propiedades comunes".- Por lo que se refiere a la paradoja de Burali-Forti, insiste asimismo en ese carácter "necesario" que

posee el imposible número máximo. Vid la exposición de la misma por Ph. E. B. JOURDAIN en sus "Notas" a la edición inglesa de dos artículos de G. CANTOR, bajo el título: Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers Dover Inc. N. Y. 1955, p. 205: "Cesare Burali-Forti had in 1897 pointed out that the series of all ordinal numbers, which is easily seen to be well ordered, must have the greatest of all ordinal numbers as its type. Yet the type of the above series of ordinal numbers followed by its type must be a greater ordinal number, for  $B+1$  is greater than  $B$ . Burali-Forti concluded that we must deny Cantor's fundamental theorem in his memoir of 1897".- (Obsérvese el significativo juego de "must" en las tres partes del argumento).-

(38) Estas formulaciones, como es sabido, pertenecen al lenguaje levantado por G. DELEUZE en su Logique du sens de 1969. Vid esp. siguiente en este mismo trabajo.

(39) H. KELSEN: Reine Rechtslehre, Wien, F. Deuticke, 1960(2ª), p.226: "Ya que según la doctrina positivista la validez del derecho positivo descansa sobre una norma fundamental que no es edictada, sino presupuesta, y por tanto no es norma de derecho positivo, cuya objetiva validez fundamenta; ya que también según la doctrina del derecho natural la validez del derecho positivo descansa sobre una norma que no es de derecho positivo, pero que sirve como escala de valor a éste..." (Cita y traduc. por A. CASALMIGLIA: Op. cit. p. 143, nota 29).-La conclusión se impone: "En el grado más alto del sistema normativo se encuentra, en la teoría kelseniana, una norma no positiva, es decir, una norma supuesta que permite interpretar un fenómeno como jurídico"(A. CASALMIGLIA: Op. cit. p. 156).-Es de observar que H. Kelsen, al final de su dilatada vida, hubo de abandonar definitivamente la idea de Grundnorm como mera "ficción": Op. cit. p. 123, concopia de datos.

(40) J. D. GARCIA BACCA: Op. cit. p. 509: "Algo de lo que los fundadores y fundamentadores de la moderna teoría axiomática de los conjuntos -por ejemplo, Zermelo, y el mismo Cantor- han visto, entre vió Escoto: pudiera haber primarios con primicias no comparables entre sí..."-P. VIGNAUX: "Infini, Liberté et histoire du salut"

en *Studia Scholastico-Scotistica* op. cit. vol 5 ("Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti") pp. 495-507; p.501: "Première question: le concept scotiste n'est qu'un moment de l'histoire de l'idée d'infini; il se présente dans les textes comme une transposition à l'être d'une infinitisation de la quantité; c'est dans une situation analogue qu'après Duns Scot, l'École a discuté abondamment de l'infini; les métaphysiques de l'âge classique manifestent la liaison de leur infinitisme avec l'évolution de la pensée mathématique; George Cantor a situé sa découverte du transfini dans cette histoire complexe; celle-ci ne pourrait être négligée par un nouvel essai spéculatif sur l'infini métaphysique".-

- (41) G. CANTOR: *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Herausgegeben von E. Zermelo, G. Olms Verlag, 1966, pp. 401-404 (notas a pie de pág. del text fundamental para la filiación teológico-matemática-filosófica que el propio Cantor proporciona del transfinito: "Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten", op. cit. pp. 378-440).-

- (42) *Quodl.* q. 5 nn 2-3 (ed B. A. C. pp. 167 y ss): "De primo: 'Infinitum', secundum Philosophum III *Physic.* 'est cuius quantitatem accipientibus, id est, quantumcumque accipientibus, semper aliquid restat accipere'; et ratio est: quia infinitum in quantitate, sicut loquitur Philosophus, non potest habere esse nisi in potentia, accipiendo semper alterum post alterum; et ideo quantumcumque accipietur illud non est nisi finitum et quaedam pars totius infiniti potentialis, et ideo restat aliquid alterum ipsius infiniti accipiendum. Ex hoc concludit quod, sicut infinitum habet esse in fieri et in potentia in quantitate, ita non habet rationem totius; quia 'totum' est cuius nihil est extra; sed extra illud infinitum, hoc est, extra illud quod habet esse de ipso, semper est aliquid extra; nec est perfectum, quia perfectum est cui nihil perfectionis deest; si isti semper aliquid deest. Ex hoc ad propositum: commutemus rationem infiniti in potentia in quantitate in rationem infiniti in actu in quantitate, si posset ibi esse in actu. Si enim nunc necessario semper cresceret quantitas infiniti per acceptionem partis post partem, sic et imaginaremur omnes partes acceptibiles esse simul acceptas

vel simul remanere, haberemus infinitam quantitatem in actu, quia tanta esset in actu, quanta esset in potentia. Et omnes illae partes, quae in infinita successione essent reductae in actum et haberent esse post alias, tunc essent in actu conceptae; illud infinitum in actu esset vere totum, et vere perfecte totum, quia nihil sui esset extra; perfectum esset, quia nihil sibi deesset, imo nihil posset addi secundum rationem quantitatis, quia tunc posset excedi. Ex hoc ultra: si in entibus intelligemus aliquid infinitum in entitate in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti... Sic ergo, ex ratione infiniti posita III Physic., applicando secundum imaginationem ad infinitam actualement in quantitate, si esset possibilis, ulterius applicando ad infinitatem actualement in entitate, ubi est possibilis, habemus aliqualem intellectum qualiter concedendum est ens infinitum intensive, sive in perfectione sive in virtute. Ex hoc, possumus ens 'infinitum in entitate', sic describere quod 'ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est haberi in aliquo uno'; et hoc pro tanto additur, quia non potest in se realiter et formaliter per identitatem omnem entitatem habere... "-Obsérvese el juego de los "si esset possibilis", "ubi est possibilis": la posibilidad del infinito matemático-cuantitativo en acto la intuye Cantor, y lo hace apoyándose en el pensamiento teológico; la posibilidad del infinito actual la considera Scoto necesaria, y la fundamenta en la posibilidad de un infinito matemático en acto. Añadamos que tal concepción del infinito-en-acto, Dios, va indisolublemente ligada a una no-presencia de los entes en Dios formalmente como tales, sino sólo a título intensivo: es decir, eminentemente o virtualmente. De ahí la ligazón que inmediatamente opera Scoto entre la idea de infinitud intensiva de Dios y la infinidad como "modo intrínseco" suyo, intensidad de la esencia de ser: Id., n. 4 (ed cit, pp.170-1). Vid también: Op. Ox. IV d. 13 q. 1 n. 31: "Dico ergo, quod in Divinis potest intelligi quasi infinitas extensiva, si intelligeretur quasi infinita multitudo perfectionum.-Alio modo infinitas intensiva alicuius perfectionis simpliciter, ita quod illa perfectio, secundum propriam rationem eius, sit sine limite et termino...".-Rep. Par. II d. 1 q. 4 n. 17: "Non est nisi duplex infinitum: vel in virtute, vel in quantitate. Et primo modo nihil potest esse infinitum nisi Deus; nec secundo modo aliqua creatura".- Cid: PETRUZZELLIS: "L'infinito nel pensiero di S. Tommaso

e di G. Duns Scoto" en *Studia Scholastico-Scotistica*, op. cit. vol 2 ("Problemata Philosophica") pp. 435-447.- S. BELMOND: "L'infini d'après Duns Scot" en *Etudes Franciscaines*, XXIII, 1910, pp. 614-630.- J. Ignacio de ALCORTA: "Esse ens. Esse Plenissimum. Creatio. Infinitudo." en *Studia Scholastico-Scotistica*, op. cit. vol 5, cit, pp. 699-704.- Sobre el papel posterior de la idea de Infinito en la escuela escotista: A. MAURER: "The Role of Infinity in the Thought of Francis of Meyronnes" en *Medieval Studies*, XXIII, 1971, pp. 201-227.- Resulta curioso destacar, y ello juega una vez más en favor de la sorprendente continuidad de las ideas filosóficas, que ya Leibniz había previsto que el único infinito en acto que se pudiese dar sería el propio Dios: "Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet, nempe Deus" (Carta a Des Bosses, 11-Marzo-1706.- Ed Gerhardt, II, pp. 304 y ss: vid carta completa).- Vid: *Op. Ox.* I d. 2 q. 1-2 n. 126 (ed Vat. t. II p. 202)

(43) *Op. Ox.* I d. 2 pars 1 q. 1-2 nn. 121-2-3-4 (ed Vat. t. II pp. 199-200-201)

(44) Recuérdese, en efecto, que la noción de ser es "ne-utra" a lo finito y a lo infinito: infinito-en-acto sólo es Dios, y en su intelecto se encuentran en acto, efectiva-, las Ideas correspondientes a las entidades que, en sí mismas, sólo forman una indefinición potencial: "hoc post hoc": *Op. Ox.* I d. 2 pars 1 q. 1-2, nn 125-6 (ed Vat. t. II, pp. 201-202: "Ubi arguo sic: intelligibilia sunt infinita, et hoc actu, in intellectu omnia intelligent; ergo intellectus ista simul actu intelligens est infinitus. Talis est intellectus primi... Quaecumque sunt infinita in potentia, ita quod in accipiendo alterum post alterum nullum possunt habere finem, illa omnia si simul actu sunt, sunt actu infinita; intelligibilia sunt huiusmodi respectu intellectus creati, satis patet, et in intellectu divino sunt simul omnia actu intellecta quae ab intellectu creato successive sunt intellecta; ergo ibi sunt infinita actu intellecta".-

(45) Parece, de hecho, que en los *Quodlibeta* Scoto ha abandonado ya la investigación acerca del genuino carácter del ser: "Ens in sua communitate, sive sit univocationis sive analogiae, non curro modo..." (*Quodl.* q. XIV, n. 11: ed. B.A.C. p. 511).- A su vez,



les QQ. in Met. incluyen textos que parecen inclinar la balanza a favor de la analogía: "Ad questionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus: non tamen sequivoce... quia autem illa quae significantur inter se essentialiter, attribuantur, ideo analogice secundum Metaphysicum reale" (QQ. Met. IV, q. I n. 12).--Textos parejos podrían citarse de Super 4edic. Parece, pues, aunque estos supuestos sean prematuros antes del final de la edición crítica, que la univocidad del ser fué defendida por Duns Scoto en una etapa de "plenitud" o "madurez", tras una primera concepción analógica y desinteresándose posteriormente de una conceptualización que, efectivamente, se debate con toda la intensidad que genera una idea del fundamento total. Para esta "evolución" en el pensamiento de nuestro autor, vid: J. RIESCO TERRERO: "El ser en el pensamiento de Escoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, edic. Asociación Española de Filosofía Medieval Inst. Luis Vives Madrid 1968, pp. 55-71.-

(46) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 nn 28-44 (ed Vat. t. III, pp. 18-30)

(47) T. BARTH: "De fundamento univocationis apud I. Duns Scotum" en Antonienum, 1939 pp. 181-206; 277-297; 373-392.- H. MACDONAGH, OFM: "La notion d'être dans la métaphysique de J. Duns Scot" en Revue néoscholastique de philosophie, XXX, 1928, pp. 400-417; XXXI, 1929, pp. 81-96; 148-181.- Los argumentos sobre la univocidad, en pp. 81 y ss.- T. BARTH: "De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum" en Collectanea Franciscana, 1944, pp. 5-56.- EL MISMO: "De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico", op. cit.- En un sentido más general de exposición, vid: P. MINGES: "Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes", en Philosophisches Jahrbuch, 1907, pp. 306-323.- T. BARTH: "Zur univocatio entis bei J. Duns Scotus" en Wissenschaft und Weisheit, II, 1958, pp. 95-108.-

(48) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 131 (ed Vat. t. III, p. 81): "Quoad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis".- Permittasenos insistir: "ens"

no es nunca en este contexto "hoc ens", sino el ser tomado en to-  
da su indiferencia a lo finito y lo infinito ("...concedo quod  
conceptus ille communis Deo et creatura est finitus, hoc est non  
est de se infinitus, quia si esset infinitus, non esset de se  
communis finito et infinito; nec est de se positive finitus, ita  
quod de se includat finitatem, quia tunc non competere infinitu-  
to, -sed est de se indifferens ad finitum et infinitum: et ideo  
est finitus negative, id est non ponens infinitatem, et tali  
finitate est determinabilis per aliquem conceptum": Op. Ox. I d.  
8 pars 1 q. 3 n. 141, ed Vet. t. IV, p. 224), el ser concebido  
sin contracción alguna ulterior ("...et sic intelligitur nulla  
contractione omnino cointellecta -nec habitudine ad sensibile,  
nec quocumque": Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 124, ed Vet. t.  
III, p. 77), que como tal "continetur sub quidditate sensibili"  
(Ibd.). En otros términos, el ser de los entes: Vid: T. BARTH:  
"El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de  
Aquino y Juan Duns Escoto" en Verdad y Vida, XVII, 1959, pp. 5-  
30, especialmente pp. 18 y ss. -P. 18: "Cuando habla Escoto de  
aquello a lo que hoy llamamos en alemán Ser, no emplea él de  
ordinario el infinito abstracto esse, sino el participio concre-  
to ens, o el sustantivo abstracto entitas". (Incidentalmente,  
obsérvese que ello destruye la argumentación con que Wolter-vid  
nota 16-trata de demostrar que el ser escotista es el ser-de-e-  
xistencia, pues se basa en el esse, y no en el ens). - Vid tam-  
bién: H. MUEHLER: Sein und Person nach J. Duns Scotus, D. Koelbe  
Verlag, 1954, especialmente pp. 23 y ss (Pgfo 3: "Die ontologis-  
che Differenz"). - M. OROMI: "Posiciones básicas del pensamiento  
de Escoto y su actualidad" en Estudios Franciscanos, LXII, 1961,  
pp. 5-17; p. 14: "Los grandes existencialistas... no tienen otro  
empeño que el descubrimiento del ser... Y este ser no es el ser  
divino, sino el ser metafísico, ontológico, y no simplemente el  
ser-físico de la filosofía aristotélica". -

- (49) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 nn. 134-5-6 (ed Vet. t. III, pp. 83-  
85). - Sobre la noción de "continencia unitiva" aplicada al ser  
y sus pasiones propias: "Sicut ergo ens continet unitive ratio-  
nem unius, veri et boni et aliorum, sic anima continet potentias  
istas unitive, quamdam formaliter sint distinctae". - Y antes: "Ig-  
to modo ens continet multas passiones, quae non sunt res aliae  
ab ipso ente... distinguuntur tamen ab invicem formaliter et qui-

dditative, et etiam ab ente, formalitate dico reali et quidditativa; aliter metaphysica...non esset scientia realis"(Op. Ox.II d. 16 q. un n. 18 -ed García, p. 582.-Nótese que la última observación destruye la posibilidad de "logicizar" meramente el ser y su predicación por univocidad).-

- (50)Op. Ox.I d. 3 pars 1 q. 3 nn 131-132 (ed Vat. t. III, pp. 81-2): "Differentia ultims dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualitativum, determinabilem et determinatam, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sic t ultimum genus tantum quidditativum habet conceptum. Primum, videlicet de differentiis ultimis, dupliciter probetur. Primo sic: si differentiae includunt ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid-idem entia. Talis sunt proprie differentiae, ex V et X Metaphysicae. Ergo differentiae illae ultimae erunt proprie differentes: ergo aliis differentiis differunt. Quod si illae aliae includunt ens quidditative, sequitur de eis sicut de prioribus, -et ita erit processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas non includentes ens quidditative, quod est propositum, quia illae solae erunt ultimae".- Op. Ox.I d. 8 pars 1 q. 3 n. 115 (ed V. t. IV, pp. 206-207): "...quia ens non tantum habet passiones simplices convertibiles, -sicut unum, verum et bonum- sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse-esse vel possibile, actus vel potentia, et huiusmodi. Sicut autem passiones convertibiles sunt transcendentes quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum membrum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, -sicut necesse-esse in ista divisione, 'necesse-esse vel possibile-esse', et infinitum in ista divisione 'finitum vel infinitum', et sic de aliis...Non oportet autem transcendens, ut transcendens, dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente".- Sobre la pareja fundamental "finito-infinito" y su utilización en la demostración de la existencia de Dios: Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 113 (loc. cit. pp. 205-6): "Ens prius dividitur in infinitum et finitum quoniam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet 'finitum' est commune ad decem

genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creature, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinite, -ut creature, sunt finite; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera".-

En este mismo texto, n. 114, Scoto plantea una precisión de su pensamiento ciertamente interesante: "transcendente" (y escabemos de oír que las passiones disiunctae lo son) no es aquello que domina como superior y común a muchos, pocos o ningún inferior (como puede suceder que un género generalísimo no tenga especies bajo sí), sino "no estar subordinado" (a otro género superior). Y se añade: "Unde de ratione transcendentis est non habere praedicatum superveniens, nisi ens" (n. 114, líneas 17-18). ¿Cómo comprender esto? ¿No se había dicho que el ser era, respecto de las diferencias últimas, sólo un predicado accidental? ("Igitur si ista est per se secundo modo 'ens est unum', haec 'unum est ens' non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista 'risibile est homo': Op. Ox. I d. 3 q. 3 n. 134, ed. Vat. t. III, p. 83).-No creemos posible otra solución que la que de la interpretación que desarrollamos en el texto: a nivel esencial puro, las diferencias "como per" están virtualmente incluidas en el ser y no son sino el propio ser: el ser no se predica de ellas porque no son nada diferente del ser; a nivel existencial, las cualificaciones del ser (diferencias) ya no son del ser, sino "de los seres", y el ser como tal tampoco puede predicarse entonces de ellas in 'quid', porque se trata de denominaciones, de cualificaciones del ser. Sólomente, creemos, distinguiendo el estatuto de las passiones disiunctae en cuanto pareja finito-infinito y en cuanto aisladas, y en consecuencia el nivel esencial y el nivel existencial de la esencia de ser puede evitarse la interna contradicción del esquema escotista a que aludimos en el texto.

(51) "...omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quidditative" (Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 137 (ed. Vat. t. III p. 85).-Sobre la doble primacía del ser, vid. texto completo en nota siguiente-

te.- Por ausencia de la predicación in 'quid', parece obligado en la sistemática escotista una predicación in quale: "Praedicari in quid est praedicare essentiam subiecti, per modum essentiae, id est, per modum subsistentis, et non denominantis: et hoc contingit dupliciter; vel quod praedicet totam essentiam subiecti et sic est Species... Si vero partem essentiae, sic est Genus... Praedicari in quale est praedicari per modum denominantis, quod contingit dupliciter; vel quod praedicet subiecti essentiam, per modum denominantis; et tunc praedicatur in quale substantiale sive essentiale, et sic est Differentia... vel quod praedicet accidens per modum denominantis, et tunc praedicatur in quale accidentale" (Super Univer. Porph. q. 12 nn 5-6).-Es, en efecto, el tipo de predicación que conviene a lo que son puros determinantes, puras calificaciones y denominaciones de la entidad.-

- (52) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 137 (ed Vat. t. III p. 85): "Quantum ad secundum articulum dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur -cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quis non de differentiis ultimis nec de passionibus suis-, sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quis in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter ver essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionibus entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter."

- (53) Op. cit. p. 90: "There is no doubt that Scotus could have been much clearer on the meaning of virtuality".

- (54) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 137 (ed Vat. t. III, pp. 85-6): "Ergo

ille quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum.-Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, -et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimerum et passionum propriarum".- Sobre lo "indirecto" de la predicación o primacía de virtualidad, vid: E. GILSON: Op. cit. 95, 98 y 99 (si bien hay que hacer constar que hay expresiones en la interpretación de GILSON, loc. cit. que se aproximan a la de "primacía de virtualidad" como "virtualmente continente las diferencias": "Quant aux différences ultimes...il ne leur est univoque que d'une primauté de virtualité, parce qu'il les implique..."; y antes: "...l'être est premier non seulement par rapport à tout ce à quoi il est commun, mais aussi à tout ce qu'il implique".-En la p. 95, sin embargo, se especifica claramente que la primacía de virtualidad es primacía de predicación indirecta. Quizá late en GILSON la idea implícita de que en realidad ambas interpretaciones son complementarias: que el ser no se predique sino indirectamente de las diferencias obedece al hecho de que, aisladas y en sí, las diferencias no son del ser, sino de los seres, y en pareja son el ser mismo: lo que el ser implica; pero ello no esté explícito en este autor); M. OROMI: "Orientación general de la Metafísica de J. Duns Escoto" en Estudios Franciscanos, 67, 1966, pp. 197-231; p. 203: "Por consiguiente, en una u otra forma, es decir, directa o indirectamente, el ser, esencialmente considerado, es siempre unívoco".- EL MISMO: Métodos y principios filosóficos Cisneros Madrid 1960, p. 331: "La característica de las propiedades transcendentales del ser, en la metafísica de Escoto, es que de sí no son ser, esto es, no se predica de ellas el ser in quid, que es la predicación esencial y unívoca directa, sino sólo de una manera indirecta o virtual, en cuanto son propiedades del ser".-Por último, el autor que más directamente, que se pamos, se ha opuesto a la tesis de la "virtualidad" como "inclusión potencial de las diferencias en el ser", es A. B. WOLTER, OFM: Op. cit. p. 57: "Note further in this connection that the common notion of being, a notion which is irreducibly simple, is abstracted from finite or created beings-beings which neither essentially nor virtually contain the mode of infinity. Hence

it is impossible that the common concept of being should contain virtually or essentially the concepts of infinity or finiteness, etc.".- WOLTER, a nuestro entender, se ve imposibilitado para comprender la postura de Scoto desde el punto y hora en que, muy anglosajonamente, identifica como punto de partida el ens escotista con el 'ser' concreto, el 'being' y no el 'Being'. Es curioso, sin embargo, comprobar cómo a pie de página este mismo autor resbre su teoría hacia posiciones explícitamente negadas en el texto, posiciones que vienen a concordar en definitiva con las que nosotros mantenemos: Op. cit. p. 93, nota 117: "While the concept of being does not contain the formal notions of the differential and attributive notions and has not of itself the virtus of producing them in the intellect, nevertheless, since the subject of a proposition that is 'per se nota' is said to contain the predicate virtually if the latter is predicable in the second mode of per se predication...even though the predicate does not enter into the formal definition of the subject, from the standpoint of predication being could be said to contain its proper attributes virtually. But this would not hold for the ultimate differences except where these could be reduced to a strict disjunction and predicated of being precisely as a disjunction".-(subrayado n<sup>o</sup>).

- (54) Quodl. q. 3 n. 2 (ed. B. A. C. p. 94): "Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem..." Id, ed cit. p. 93: "Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen 'res' potest sumi communissime, communiter et strictissime. 'Res' communissime.-Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est 'nihil' et hoc potest intelligi dupliciter...et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis... sive sit ens reale..."-De ahí la conclusión: "If being cannot be formally predicated in quid of the ultimate differences and proper attributes, then these qualifications lie outside the formal concept of being and therefore are not-being or formally 'nothing'. This objection was raised out already by William of Alnwick, Scotus' secretary..." (A. B. WOLTER: Op. cit. p. 94)

- (55) Y es por este sentido general del término que OCKHAM interpretó la teoría escotista de la univocidad en el sentido de que, a par

tir de la idee comunísima de "ser", cabía en cierta medida deducir todas las demás: Ordinatio Prol. q. 5 art. 1

- (56) Lectura Prima, I d. 2 n. 272 (ed Vat. t. XVI, p. 215): "Sed esse in alio potest intelligi dupliciter. Uno modo dicitur aliquid esse in alio virtualiter, quia est in eo secundum quendam eminentiam, sicut effectus in sua causa; et sic non est paternitas virtualiter in essentia". Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 3 n. 556 (ed Vat. t. III, pp. 332) "Continere virtualiter competit causae activae...".-Op. Ox. Prol pars 3 q. 1-3 n. 142 (ed Vat. t. I p. 96): "De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: ...propositiones autem immediatae continent conclusiones...".-Id n. 143, pp. 96-97: "...obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinatur, quia si non, excederet habitus obiectum illud". Sobre el conocimiento habitual y virtual en Duns Scoto, vid: J. I. ALCORTA: "El ser como primo cognitum en Scoto" en Estudios Franciscanos, LXVIII, 1967, pp. 179-194, pp. 183ss. y Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 92 (ed V. t. III p. 60)
- (57) Lectura Prima I d. 2 n. 272 (ed Vat. t. XVI, p. 215)
- (58) Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n. 402 (ed Vat. t. II pp. 355-6): "Vel alio modo potest vocari differentia virtualis, quia illud quod habet talem distinctionem in se, non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeeeminenter quasi duas realitates, quia utrique realitati ut est in ille una re competit illud quod est proprium principium talem realitati".
- (59) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction... op. cit. p. 509: "...alors que, dans le scotisme, l'unité de l'être est celle d'une forme virtuelle inclusive des autres formes constitutives de cet être".
- (60) Quodl. q. 5 n. 11 (ed B.A.C. p. 179)
- (61) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 127 (ed Vat. t. III pp. 79-80)
- (62) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 137 (ed Vat. t. III p. 85): "Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est



ens, quia in ipso concurrunt duplex primitiae, scilicet communis et virtualitatis..."

(63) Ibd.: "...sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communem ipsius 'in quid' ad omne per se intelligibile".

(64) Op. Ox. I d. 3 pars q. 1-2 n. 58 (ed Vt. t. III p. 40): "...quia 'in finitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicatur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'in finitum ens' non habeo conceptum quasi per accidens... sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, -sicut albedo intensae non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se."

(65) Ibd.

(66) Ibd. Vid E. GILSON, op. cit. p. 244 nota 1: "L'école scotiste distingue, ..., quatre degrés de distinction réelle, qui sont...; distinction modalis, entre la quiddité et son mode ou degré... Fressen... fait observer que... 'modus enim non variet rationem formalem rei, sed eam auget vel diminuit intra eandem rationem formalem'".

(67) Resulta curioso observar, a este respecto, que la doble crítica que Pedro Sutton levantara a la teoría univocista de Duns Scoto incide como alternativa igualmente imposible en lo que realmente Scoto afirma como doble cara positiva de la ambigüedad del ser. Según Sutton, en efecto, la inclusión a título virtual de los modos intrínsecos en el ser, una de dos: o disuelve la idea misma de ser en sus propios modos, habiendo entonces no ser unitario, sino diferencias de ser; o bien obliga a considerar que Dios y los entes comparten lo mismo. Sutton, de hecho, traiciona a Scoto al interpretar ese "lo mismo" como la misma "especie". Duns Scoto siempre dijo que el ser no era género, y menos especie. Ese "lo mismo", en realidad, es la misma realidad esencial pura, tomada en su nivel metafísico absoluto. Y en esta perspectiva, ocurre realmente las dos cosas que Sutton ve como alternativas igualmente criticables: el ser, al incluir virtualmente la pareja finito-infinito, al tiempo es lo-que-es (identidad Dios-creaturas) y al tiempo es el juego de las diferencias supremas (indivi-

dualización). Vid: M. SCHMAUS: "Die Quaestio des Petrus Sutton, OFM, über die Univokation des Seins" en *Collectanea Franciscana*, 1933, pp. 5-25. Vid el comentario de Sutton en p. 19: "Si autem descendat per modos essendi, sicut ipsi dicunt, intrinsecos sicut albedo ad intensum et remissum, sicut ens ad finitum et ad infinitum, tunc sequitur, ut videtur, quod nullum conceptum realem possit facere ens praeter illos modos, quia si sic, aut eundem penitus aut alium et alium(...) Praeterea si differrent secundum modos solum, quia nullam realitatem addunt super rem, cuiusmodi sunt modi, sequitur, quod conveniunt Deus et creatura secundum eam realitatem suam sicut duae albedines et ita erit eiusdem speciei, quod abhorrent piores".

(68) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 115 (ed Vat. t. IV pp. 206-207).

(69) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 150 (ed Vat. t. III pp. 92-3): "Unde breviter: ens est univocum omnibus, sed conceptibus non-simpliciter simplicibus est univocus in 'quid' dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocus, sed ut determinabilis vel ut denominabilis, non autem ut dictum de eis in 'quid', quia hoc includit contradictionem".

(70) Y de ahí que, tal como A. B. WOLTER ha hecho notar correctamente, tales conceptos cualitativos no sean, en cuanto tales, "entes", sino justamente "denominaciones" de los entes: Op. cit. pp. 79 y ss.

(71) WARTOFSKY, M. W.: Introducción a la filosofía de la ciencia Traducc. M. Andreu, F. Carmona, V. S. de Zevala, Alianza Ed. Madrid, 1973, t. I, pp. 212-3: "... en el desarrollo del concepto de movimiento las nociones de grados de una cualidad, intensidades y latitudes de forma, no fueron sino primeros intentos de tratar las magnitudes de un modo formal. Históricamente, aquellas cualidades o propiedades que podían ordenarse así pasaron a llamarse cualidades intensivas, por contraste con las cualidades extensivas o dimensivas, que podían, además, ordenarse sobre la base de diferencias unitarias de grado o cantidad..." -Sobre los intentos de proceder a una geometrización de estas ideas, abase de representar mediante ejes verticales la intensificación de las cualidades, y por horizontales su extensión, vid: A.C. CROMBIE: Historia de la Ciencia. De S. Agustina Galileo Alianza Ed. Madrid 1959-74, vol 2, pp. 87-89

- (72) Op. Ox. I d.3 pars 1 q. 1-2 n. 65 (ed Vat. t. III, p. 46): "Ad tertium dico quod infinitum potentiale est ignotum, quia unumquodque est cognoscibile inquantum est in actu. Non tamen est ignotum sic quiddam repugnet sibi intelligi ab intellectu infinito, sed non potest infinitum cognosci ab aliquo intellectu cognoscente ipsum secundum modum suae infinitatis. Modus enim suae infinitatis est accipiendo alterum post alterum..."
- (72) Sobre el tema de la haecceitas puede consultarse: M. BELIC: "Aristotelis doctrina de individuo et Ioannes Duns Scotus" en Studia Scholastico-Scotistica vol 1, Romae, 1968, pp. 245-256.-M. F. SCIACCA: "Riflessioni sulle 'haecceitas'" en la obra del MISMO AUTOR: Studi sulle filosofie antiche Milano 1971, pp. 401-404.- S. BELMOND: "L'haecceisme scotiste. Ce qu'il n'est pas, ce qu'il est, sa valeur apologetique" en Etudes Franciscaines, XLVII, 1935, pp. 159-168.-T. M. RUDAVSKY: "The doctrine of individuation in Duns Scotus" en Fränkisch-Deutsche Studien, LIX, 1977, pp. 320-377.- R. SCHUBERT-SOLDEHN: "Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae 1972, pp. 705-711.- K. C. CLATTERBAUGH: "Individuation in the ontology of Duns Scotus" en Franciscan Studies, XXXII, 1972, pp. 65-73.-G. CACCIATORE: "L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 2, Romae 1968, pp. 199-229.- Estas obras no coinciden necesariamente en su interpretación con la que nosotros preconizamos.
- (73) "Ad primum dico quod contrahitur, sed non per ens quidditative, loquendo de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative dictum. (...) Ens dicit quid, et ideo non dicitur in quid, nisi de eis quae formaliter dicunt quid, vel includunt quid.- Tales sunt differentiae interpositae inter primam et ultimam speciem, quae includunt duos conceptus, scilicet quid et quale" (Texto de una Collatio citado por A. B. WOLTER: Op. cit. p. 96, nota 128).- Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 5-6 n. 180 (ed Vat. t. VII, p. 479): "Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae..." Y antes (Id. n. 179): "Comperando autem naturam specificam ad illud quod est supra se, dico quod ille realitas a qua sumitur differentia specifica..." (subrayado n2).

- (74) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 3 n. 159 (ed. Vat. t. III, pp. 97-98)
- (75) Estas críticas se contienen en las cuestiones 2 y ss de la pars 1 de la d. 3 del libro II de Op. Ox. (ed Vat. t. VII, pp. 410 y ss)
- (76) La mención expresa de la expresión técnica haecceitas puede encontrarse, por ejemplo, en Rep. Par. II d. 12 q. 6 n. 13
- (77) Lo que se confirma des de el epígrafe mismo de la qu. 6, op. cit. loc. cit. p. 463: "Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem per se determinantem naturam ad singularitatem". La respuesta, obviamente, es positiva.
- (78) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q- 5-6 n. 188 (ed Vat. t. VII p. 484): "adhuc potest distingui (quantumcumque sit una res) in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa: et haec est formaliter entitas singularitatis, et illa est entitas naturae formaliter".
- (79) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q- 5-6 n. 192 (ed Vt. t. VII, p. 486): "...et tamen est per se ens, addens aliquam entitatem entitati speciei; sed illa 'per se entitas' quem addit, non est entitas quidditativa".
- (80) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 nn 29 y ss (ed Vat. t. VII pp. 402 y ss)
- (81) Vid el texto citado en nota 73
- (82) Vid: Th. BARTH: "Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus" en Wissenschaft und Weisheit, 1955, pp. 192-216; 1956, pp. 117-136; 1957, pp. 106-119; 1957, pp. 198-220.-Barth ha visto con claridad que con esa formulación, paralela a la de "última realidad del ente" que asimismo emplea nuestro autor, Scoto parece hablar de una "extracción" de la individualidad de la propia forma común, tomando así la individualidad como "prolongación" o "complemento" de la forma: "Die Individualität ist also eine Erweiterung oder Ergänzung des Wesensform zur vollen realen Form" (p. 205). La dicción de Scoto, por otra parte, no deja lugar a dudas: "...quis iste (realitas indi

vidui) numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae" (citado por Th. BARTH, Op. cit. p. 205, nota 56).

- (83) La expresión, como señala Th. BARTH (Op. cit. pp. 193 y ss) aparece por vez primera en las Qq. in Met. En tal sentido, recoge BARTH una diferenciación escotista en la que el tema de la forma individualis se conecta directamente, tal como nosotros preconizamos, el tema de la participación total en la especie por parte del individuo, participación que posibilita a la par la diferencia entre ellos. Ahora bien, según hemos visto ese mecanismo se articula en su obra a través de la noción de modos intrínsecos: "Solchen, die nun mit Aristoteles ... meinen, dass bei reinen Formen das Artwesen (quod quid est) mit dem individuellen Träger (cuius est) zusammenfällt, entwortet Skotus mit einer Distinktion. Man muss hier zwischen integralem und totalem Besitz unterscheiden. Jedes endliche Individuum besitzt seine ihm zugehörige Artnatur integral. Dadurch wird es einer bestimmten Art eingereiht. Das eine Individuum ist ein Stein, eine andere ein Baum oder Pferd... Integrales Besitz ist aber kein totaler Besitz. Keines dieser Individuen besitzt seine Art total, so dass sie restlos in ihm aufginge. Dann wären nämlich keine anderen Individuen derselben Art möglich. Die Artnatur ist vielmehr ihrem Wesen nach so beschaffen, dass sie mehreren Individuen integral zukommen kann. Daher besitzen die Individuen ausser der Artnatur noch je ihre eigene Individualform und unterscheiden sich so voneinander. Die Individualform ist daher auch im Bereich der immateriellen Wesen nicht etwas, was ohne weiteres mit der Artnatur zusammenfällt, sondern zu ihr noch eigens hinzukommt" (Op. cit. p. 196)

- (84) Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 5-6 n. 188 (ed Vat. t. VII, p. 483): "Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma, -sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum..."

- (85) Op. Ox. I d. 8 pars 1 q. 3 n. 138 (ed Vat. t. IV, p. 222). -La relación con lo que ocurre entre los conceptos de género y diferencia, en Id. n. 139 (pp. 222-223): "Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum eiusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae". Por lo tanto, la relación haecceitas/natura, el no ser la haecceitas diferencia específica, ni la diferencia específica modo intrínseco del género, resulta ser a te-

nor de los principios generales del sistema escotista, la relación entre una esencia y su modo intrínseco.

(86) La historia de esta polémica la ha trazado magistralmente E. GILSON: L'Etre et l'Essence París 1948, pp. 139 y ss.

(87) E. GILSON: J. Duns Scot. Introduction...op. cit. p. 461.

(88) Sobre la idea estoica de "tensión" como "unidad" vid: R. H. HACK: "La síntesis stoica. I Tonos" en Ricerche religiose, 1925, pp. 505-13

CAPITULO III: Noema, Luz y Sentido.

En el capítulo anterior hemos esbozado el carácter de las relaciones que entre las puras esencias y sus modelizaciones individuales se establece en los textos del Sutil. Esas relaciones, que se articulan a través de las piezas conceptuales que representan respectivamente los "modos intrínsecos" para la esencia pura de ser, y la noción general de haecceitas para cualquier esencia (nature communia) neutra en sí (formulación que, como vimos, apunta directamente hacia una equiparación funcional de los conceptos de haecceitas y "modo intrínseco" que, quizá, debe ser matizadamente diferenciada desde el punto de vista formal, aunque los textos de Scotus no sean definitivos al respecto), vienen sustancialmente a suponer, en definitiva, que sea la que sea la genuina condición y nombre que adopten tales piezas mediales, la individualización de las esencias, el acceso de las mismas desde la unidad menor que la numeral que les es propia hasta la unidad numérica específicamente individual, debe considerarse como un proceso de "modulaciones", de "modelizaciones intrínsecas" de las esencias, a cuyo través éstas se actualizan, se realizan con ultimidad y se densifican, conservando siempre su propia e inviolable razón formal. Todo lo cual representa, desde otro punto de vista, un mecanismo conceptual susceptible de afrontar simultáneamente la no-mutación de la intrínseca identidad esencial pura de las formalidades que así consiguen la individualidad, y la diferencia que en el seno de ellas se establece a tenor de la acción determi-

nante de los principios de individualidad (haecceitas- modos intrínsecos), en el plano exclusivamente de la realización individual de dicha esencia. Desde un punto de vista todavía más general, tal tipo de pensamiento no supone, asimismo, sino el enfrentamiento a una concepción peculiar, a cuyo tenor las esencias, siendo únicamente lo que son, neutras, indiferentes, puros en-sí, no incluyentes esencialmente por tanto de razón alguna específica de individualidad o de universalidad, de finitud o de infinitud, contienen sin embargo, a nivel no formal sino virtual, conjunto indefinido de modos intrínsecos posibles de que ellas son capaces: individualizaciones que, en actualizándose, actuarán como determinantes activos de la pura potencialidad determinable de la esencia; actualizaciones que, en otro orden de cosas, no agotan en sí cada una la totalidad de la intrínseca riqueza onto-inteligible de que la esencia en cuestión es capaz, a no ser la individualidad infinita en acto que, por definición, realice completamente la totalidad de esa potencia.

De igual modo, finalizábamos el capítulo anterior advirtiendo que, pese a ello, el ser mismo de tales esencias aparecía aún en el horizonte como algo carente de determinación conceptual; y, al mismo tiempo, que sin embargo la propia índole de tales relaciones entre esencias neutras e individualidades correspondientes comenzaba ya a establecer firmemente las bases para una aproximación definitiva a ese ser de las esencias que buscamos. De las anteriores formulaciones, en efecto, se desprende a la postre que, a través de la escala gradual de sus modos, a través de la modalizada gradación de sus intensidades, las esencias se despliegan en individualidades que con el concurso de la causa eficiente ingresan eo ipso en el reino de la ex-tensión. Y así, unifican-



do la terminología, si a las ex-tensiones cuantificadas de lo esencial subyacen las in-tensidades de que es susceptible lo estrictamente auto-idéntico y cualitativo, lo unitario en sí, podemos en lógica consecuencia definir con precisión tales esencias-fundamento como "tensiones" puras; es decir, como "unidades" (en el sentido estoico del término "tensión", tónos) (1), abocadas a alcanzar la ex-tensión a través del despliegue de sus in-tensidades posibles. Las esencias, así, en su puro ser lo que son, parecen adoptar en definitiva la veste de "tensiones", de coherentes unidades acotadas de puro contenido eidético e inteligible de carácter fundamentalmente cualitativo, tensiones que no se confunden nunca con ninguna de sus posibles in-tensidades o modulaciones intrínsecas de esa tensión inmutable, -salvo, repitémoslo una vez más, con la in-tensidad infinita en acto, que agota en sí misma la potencialidad indefinida de las intensidades de esencia, reuniendo todas ellas a título virtual en el todo de su realización. Y es por todo ello que, si estas consideraciones son correctas, nos corresponde ahora entrar directamente en el estudio de estas "tensiones", de estas unidades puras de cualidad, de entidad y de inteligibilidad en sí.

Comencemos advirtiendo que, tal como hemos venido insinuando a lo largo de estas páginas, es prácticamente imposible obtener de los textos hasta nosotros llegados del Sutil informaciones más precisas que las hasta aquí reseñadas sobre la naturaleza y condiciones de la esencia aviceniense en sí. El carácter meramente instrumental que las mismas parecen tener a efectos de especulación teológica (misterio trinitario, atributos de Dios, relación entre el alma y sus potencias...) ha privado a tales piezas intelectuales de la pormenorización sistemática que hubiese sido necesaria, y es preciso aguardar a que el Sutil

explaye por extenso su teoría del conocimiento (y siempre con el relativo interés que ese tema presenta para un autor que abandona parcialmente la línea aristotélico-tomista de pensar)(2), para que al menos indirectamente nos sean transmitidas algunas aportaciones más sobre el concepto escotista de esencia, considerada entonces en cuanto objeto de conocimiento. Constituyendo este tema el que trataremos en la quinta y última parte de nuestro trabajo, nos limitaremos por ello ahora a tratar de aprehender el concepto escotista de "esencia ensí" a partir de su adecuada comparación con otros elementos conceptuales afines de indiscutible vigencia en la filosofía actual; de cuya comparación, probablemente, así como del rastreo en los textos del Sutil de lo que a nuestro entender constituye una de las claves implícitas más poderosas en la formulación de su teoría, el paradigma de la luz, surgirá tanto una comprensión en profundidad del último alcance abstracto que la teoría escotista de la esencia supone, cuanto la debida inserción del Sutil en la corriente intemporal de ideas que a ese tipo de pensamientos corresponde.

En la filosofía reciente, en efecto, la noción avicenisano-escotista ha vuelto a encontrar, a través de la filosofía del lenguaje y sus clasificaciones específicas, y a través asimismo de la renovada atención al campo esencial del pensamiento de la mano de la fenomenología husserliana, un puesto, implícito o explícitamente reconocido como tal, de verdadera vigencia y actualidad. Los estudios de Heidegger sobre la entonces atribuida a Duns Scoto Grammatica Speculativa(3), el interés deleuziano por los aspectos de la noción de neutralidad que mayor función pueden desempeñar en el seno de una especulación sobre la noción de "sentido", el retorno husserliano a los noemas, concebidos

como contenidos puros de inteligibilidad, son otros tantos signos de esta renovación que comentamos de las ideas expuestas a lo largo de nuestro trabajo; renovación en la que, una vez más, la básica continuidad de mecanismo conceptual que subyace a las más variadas posiciones de pensamiento pueden perfilarse con nítida rotundidad. El camino a cuyo través se ha llegado a esta situación declarada es, sin lugar a dudas, la terminología recientemente utilizada en torno a las dimensiones referenciales, significativas y signícas del discurso lingüístico. Como es de sobre conocido, una de las primeras clarificaciones al respecto establecida fué la distinción fregeana entre Sinn y Bedeutung, bipolaridad nuclear en la que, pese a la dificultad de matizar su traducción, no viene en definitiva a recogerse sino, como comprobaremos a continuación, las dos dimensiones centrales en cuyo juego, al parecer, ha tendido a organizarse la psique occidental desde antiguo. ¿Qué dimensiones son éstas?

Si se nos permite hacer una fugaz historia del problema, recordemos cómo en el análisis que el Estagirita realiza de la estructura de la proposición, la gran división de la realidad genéricamente establecida por Platón entre "ideas" y "reflejos existenciales de las ideas" viene a traducirse a los términos paralelos de "categoría" y "cosa"; división primaria que, en una ulterior complicación, habrá de dejar hueco a las nociones de "signo" (hablado o escrito), "significado" y quizá una embrionaria alusión a lo que posteriormente se conocerá como el "referente" (4). Por su parte, la especulación estoica ampliará esta clasificación, y distinguirá explícitamente hasta tres elementos diferentes del discurso: a) la palabra, considerada en su función meramente signíca (terminus), de la cual se ocupa la ciencia de la Gramática

ca; b) el concepto, entendido como "significado" de esa palabra (ratio), a cuyo estudio se consagra la lógica; y, por último, c) el objeto, el referente exterior, la res que es el correlato de la ratio y que como tal ingresa directamente en el ámbito de la metafísica (5).

Este esquema fundamental permanecerá prácticamente inalterado en sus pilares básicos (signo-concepto-referente) a lo largo de muchos siglos de reflexión sobre la estructura del discurso lógico y del lingüístico; y tampoco, en verdad, habrá de recibir un excesivo impacto cuando a partir del siglo XIX cobre un nuevo y decidido auge la corriente científica de atención a estos aspectos de la realidad. La anteriormente citada clasificación inicial de Frege, en efecto, podemos ahora comprender hasta qué punto no hace sino recoger, bajo el concepto técnico de Sinn, lo que desde antiguo se denominó el "significado", la ratio mental estoica, lo que en terminología lógica se llamó a su vez la connotación, la intensión-comprensión de un concepto: el conjunto de sus notas constituyentes, por medio de cuya conjunción se define; y, a su vez, hasta qué punto no hace sino reducir bajo Bedeutung, bajo su "significación", lo que en otras terminologías se conoció como res, como el referente objetual exterior de una palabra con sentido (6). Ahora bien: en todo caso, la reflexión actual sí ha introducido, como se sabe, nuevas dimensiones explícitas en la teoría del signo, distinguiéndose con Saussure la función significante y la función de significado, así como su posible carácter "simbólico" (relación arbitraria al referente), "signico" estricto (relación natural), o "icónico" (a tenor del vocabulario introducido, entre otros, por Morris: relación necesaria (7)). En la confluencia de estas aportaciones, con Ogden y Richards se diferencian entre la dimensión de significante del signo, su dimensión

de significado y el referente al que apunta (8). Tales conceptos, en los que a nuestro entender no hace sino reiterarse sustancialmente la tripartición estoica en Ratio, Terminus y Res, encuentran su resumen y al mismo tiempo su superación desde el punto de vista de la idea avicénico-escotista de esencia pura, en la Lógica del Sentido deleuziana. (9).

En la sistemática establecida por G. Deleuze, en efecto, un "signo" tiene fundamentalmente dos dimensiones sustantivas: la de significante, y el significado que comporta. Ese significado, a su vez, puede tener tanto un carácter objetivo como una índole estrictamente subjetiva: en el segundo caso se encontrarán las que Deleuze denomina "manifestaciones" (manifestations) que, acompañando a la emisión del mensaje, traducen el estado de ánimo del sujeto que lo emite, sus pasiones, emociones y sensibilidad model particular, y no el estricto contenido conceptual que el mensaje objetivamente comporta. Esta segunda dimensión, primera de las que antes mencionamos, abarcará tanto así lo que en su momento denominamos el "referente" exterior objetivo de las palabras, lo que para Deleuze constituye la "designación", cuanto propiamente los conceptos (signification) universales y abstractos en los que la designación se traduce para la mente del emisor del mensaje. Por ello, propiamente hablando el "significado" estricto de una proposición cualquiera no lo integran sino la "designación", el referente objetual, y la "signification", los conceptos que el sujeto tiene de esas cosas o estados de la realidad a los que nombra a través de sus signos, poniendo siempre en su nombrar una cierta "manifestación" subjetiva de sí. (10)

Ahora bien: con ser todo ello cierto, no están aquí recogidas

en absoluto para nuestro autor todas y cada una de las dimensiones que cabe discernir en una proposición. Según la terminología deleuziana, hasta ahora nos hemos movido exclusivamente en el plano exterior, superficial, de lo que constituye "la expresión", -una expresión cuyos componentes son sólo los hasta aquí mencionados. Sin embargo, a través de las "expresiones" estrictas, lo que a la postre se vislumbra no es el "significado", sino "el sentido" (le sens), no la expresión escueta, sino "lo expresado". Más allá de la expresión y de su significado, y fundamentándolas, esté el sentido, lo-que-se-expresa, lo irreductible a ninguna de las dimensiones apuntadas y en lo que, de otra parte, se condensa toda la pura inteligibilidad que hace inteligibles esas dimensiones (11). Y, tal como hemos de ver, en la caracterización de ese concepto nuevo e irreducible, el sentido, lo-que-se-expresa, la noción avicenisiana de esencia neutra jugará un papel de importancia.

Señalemos sin embargo antes que, en rigor, tampoco esta exportación deleuziana al análisis proposicional se encuentra aislada en la actual reflexión filosófica. El último Heidegger, en efecto, al volverse como lo hizo hacia una clarificación del ambiguo status del Ser de los entes a partir de los conceptos proporcionados por la especulación sobre el lenguaje, hubo de distinguir en su teoría lo que propiamente es "palabra individual" (Wort) y lo que en rigor debemos considerar "lengua", sistema total de lenguaje (Sprache). Pero esa distinción no bastó al pensador alemán para recoger toda la intrínseca riqueza que se desprende de las proposiciones con sentido; y así, del mismo modo que tras todo ente se presiente el Ser, y tras toda expresión "lo expresado", Heidegger apuntó inequívocamente hacia un "Decir" (Die Sage), hacia una palabra o voz éfona del ser que manteniéndose siempre detrás

de las palabras-ente se engolfa en todas ellas, sosteniéndolas y dándoles su inteligibilidad (12).

A nuestro entender, nos enfrentamos una vez más en el supuesto de tales planteamientos a una especulación sobre el fundamento de los fundados, especulación que en esta perspectiva adopta la forma de una pregunta sobre el fundamento del lenguaje, sobre el pilar en que se apoya la inteligibilidad de las expresiones. Si nuestra interpretación es correcta, tras la distinción entre Die Sage y Wort-Sprache, entre la expresión y lo expresado, no late en definitiva sino la sempiterna distinción entre el Ser y los entes, entre el Deus implicitus y el explicitus (13), la natura naturens y la natura naturata (14), la diferencia de lo exterior-individualizado y la identidad inviolable de lo interno-esencial: entre lo Uno y el ser en la reflexión plotiniana, entre la sustancia y sus modos, la presencia y lo presente (15) y, en definitiva, entre cualquier fundamento que se afirme a sí mismo como tal y los fundados que en él se apoyan, cualquiera que sea la forma en la que esa noción capital se articule. Y, de este modo, comprendemos ahora por qué en la caracterización de ese fundamento de puro "sentido" a que nos hemos visto abocados con Deleuze ( y con Heidegger, de la mano de una concepción del "decir-del-ser" que es indudablemente afín a la oriental del Tao como "sentido") (16), el autor francés se vuelve hacia esa esencia neutra avicenisiana que en su in-determinación indiferente a las modelidades individuales y/o conceptuales es un puro ser lo que es, contenido desnudo de inteligibilidad:

"El primer estado de la esencia, es la esencia como significada por la proposición, en el orden del

concepto y de las implicaciones de concepto. El segundo estado, es la esencia como designada por la proposición en las cosas particulares en las que se engolfa. Pero el tercero, es la esencia como sentido, la esencia como expresada: siempre en esta sequedad, animal tantum, esta esterilidad o esta neutralidad espléndidas. Indiferente a lo universal y a lo singular, a lo general y a lo particular..."(17)

cuyo carácter fronterizo el mismo autor reconoce:

"Inseparablemente, el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Una de sus caras mira a las cosas, la otra a las proposiciones. Pero no se confunde de ninguna manera con la proposición que lo expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera de las proposiciones y de las cosas "(18).

Lo-que-se-expresa, el sentido que subyace a toda significación y a todo manifestar individualmente esa significación, no "existe" más que englobándose en el conjunto de la "expresión", en el complejo signo+significado, considerando incluido en el segundo término tanto el significado subjetivo (manifestation) cuanto el objetivo (designación/significación estricta: conceptos mentales o representaciones). Y sin embargo, ese sentido no es, asegura Deleuze, sino en sí mismo lo que es, neutralidad de puro consistir e in-sistir, acontecimiento(19), unidad de contenido conceptual que como tal, y según advirtió ya el propio Heidegger en sus primeras investigaciones, es en sí mismo absolutamente independiente de toda posible desaparición o destrucción del objeto existencial que constituye su referente (20).

¿Podríamos reunir todavía más la terminología? En un momento determinado de nuestro discurso, dijimos que la esencia pura svi



cénico-escotista podía ser aprehendida en realidad como una tensión unitaria desplegada a través de ex-tensiones individualizadas, cuantificadas, en cada una de las cuales se cobije una cierta modalidad intensiva de aquélla. Si a esa perspectiva añadimos ahora las nuevas dimensiones que este disgregión por el campo de los estudios sobre el lenguaje nos ha proporcionado, podríamos formular igualmente que, bajo todas las posibles ex-tensiones diferentes, lo único que realmente late es la sola y única tensión de pura inteligibilidad que idéntica a sí misma se reparte sin división, manifestándose así en su re-unificar las diferencias a que en su ex-plicitación da lugar: bajo toda ex-presión, lo que late es la mismidad autoidéntica de un puro sens, de lo-expresado, de aquello que no existe sino como ex<sup>presión</sup>, pero que en sí mismo no es sino tensión pura, lo-que-se-exprime en su desnuda auto-identidad, el fundamento neutro y común de las diferencias, la esencia en sí, el ser de los entes modulándose según diferencia-en-la-identidad:

Esencia Individual: Extensión: Significado: Expresión: Diferencia: Entidad: Ser: "Wort": Signo+Concepto+Referente.-

Esencia Pura: Tensión: Sentido: Lo-expresado: Unidad-de-neutralidad: Identidad: Ser: "Die Sage".-

De este modo, la postrer determinación de la esencia sviceniano-escotista comienza a dibujar su más íntimo perfil: esencia es "sentido", inteligibilidad pura, núcleo de densificación inteligible y de onticidad, contenido de absoluta transparencia conceptual; fundamento de radical tensión de lo que aparece dis-tendiéndose, de lo que se modeliza alejándose así del núcleo inicial y perenne y a la vez ligándose a él por la identidad, por la no-división esencial con que ese núcleo se reparte modulándose. Y así, "lo-que" el ente es y aquello por

"lo-que" el ente se constituye, deviene al mismo tiempo "lo-que en el ente funda su sentido", la pura cognoscibilidad cuya densificación es el propio ente y la raíz de su expresibilidad.

A nuestro entender, y salvedad todas las distancias de tiempo y contenido doctrinal que sean precisas, una concepción similar a la citada es la que se expone en la especulación de E. Husserl, especulación en la que como es sabido se apoya la poderosa corriente fenomenológica de la filosofía actual. Encontramos en efecto en el punto de arranque de las ideas del autor alemán una situación mental de insatisfacción profunda pareja a la que hemos visto se detectaba en el origen de la propia reflexión del Sutil. Si, como entonces anotamos, Duns Scotus hubo de acudir, más allá del marco exclusivamente físico e individual-material en que a su entender se desenvolvían las especulaciones excesivamente apegadas a la enseñanza del Estagirita, hacia concepciones más radicalmente abiertas al ámbito de inmaterialidad en que se incardinan los objetos propios de la filosofía teológica, Edmund Husserl inicia igualmente su andadura con un deseo de superación de los estrechos cánones fijados en su época por el empirismo, el subjetivismo y el psicologismo, con vistas a alcanzar la raíz del fundamento que subyace a los aspectos físico-existenciales de lo real.(21) Tanto en uno como en otro, por otra parte, encontramos asimismo que ese sentimiento de insatisfacción, al orientarse hacia realidades de otro linaje ontológico que el físico concreto, apunterà hacia un fundamento ulterior, sí, pero hacia un fundamento cuyas características habrán de reunir a uno y otro autor con lo que a su vez representó la filosofía de Platón frente al fisicalismo sofista, y la de Leibniz frente al estricto mecanismo matematizado y abstracto de Descartes. En todos estos

casos, en verdad, y tal como de hecho ha sido ya observado alguna vez (22), la insatisfacción de estos autores se traducirá en la búsqueda de un nuevo horizonte en el que, coincidentemente, se advertirá (o sencillamente se postulará) la presencia de dos notas sorprendentemente comunes: la idea de "esencia" y la idea de "unidad". Hay, en esta perspectiva, un parentesco básico en el mecanismo conceptual que subyace a la admisión platónica de las Formas, a la leibniziana de las mónades-fuerza con resgos de auto-presencia e intelección, a la husserliana y escotista de las esencias puras: pues, en todos ellos, la especulación se orienta en su afán renovador hacia los conceptos básicos de unidad y de esencia: de esencia que se define por la unidad, de unidades susceptibles de serlo, pero a niveles distintos de los numérico-individuales.

Por lo que a Husserl respecta, esta doble concepción complementaria afloró en un primer término, como es sabido, bajo la forma del proyecto, largamente desarrollado en el primer tomo de las Logische Untersuchungen, de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa, a tenor de un ideal husserliano de "ciencia" que, siendo igualmente válido para cualquier ciencia real o posible, no es meramente "un conjunto de saberes" -unificado mediante una conexión psicológica o material-, sino, estrictamente hablando, la "unidad del nexo de las fundamentaciones"; unidad a cuyo través se unifican por su parte no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas, y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, esos complejos que denominamos "teorías" (23). En este proyecto ideal de ciencia, que Husserl ejercería toda su vida (24), es sin dudas la noción de unidad el criterio básico que se esgrime, y es sin dudas la idea de "esencia", entendida tal como inmediatamente haremos constar, el canon

que complemente los lineamientos de esa concepción. A efectos, sin embargo, de los intereses que dominan en nuestra exposición, es precisamente este segundo aspecto que acabamos de mencionar, la noción de esencia, la que nos obligará a detenernos, siquiera sea brevemente, en el curso de nuestra búsqueda; pese a todo su indudable interés, tanto ese proyecto husserliano de ciencia ideal cuanto los pormenorizados pasos que Husserl sigue en su construcción de una filosofía transcendental a partir de la noción de intencionalidad, de sujeto transcendental, de la idea de horizonte de objetividad, de la conciencia como siempre y necesariamente conciencia-de, etc...desbordan por completo los límites de nuestro trabajo. Nuestra investigación, en efecto, trata de aproximarse a la noción escotista de netura, y en ese contexto lo que en este momento podemos preguntar es únicamente: ¿qué es una esencia para Husserl? ¿Qué conexiones guarda con la idea escotista de formalidad?

En el párrafo 3 de Ideen I se encuentra una expresión husserliana en la que quizá pueda hallarse la respuesta a esa pregunta; en la misma, todas las voces que a lo largo de estas páginas hemos oído sonar parecen oírse conjuntamente: "llamo esencia a aquello que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo aquello que él es" (25). Esencia, eidos, es pues una vez más el constitutivo formal de los individuos, aquello por lo cual éstos son lo que son. Ese constitutivo formal, se nos continúa diciendo, habrá de ser en cuanto tal objeto de una intuición, pero de una intuición que ya no es la empírica, la intuición de singulares, sino una genuina intuición de esencia (26). No podré ser, en efecto, intuición meramente empírica porque, en rigor, lo que en ella se capte no habrá de ser tampoco

sino lo que utilizando la terminología matemática denominaríamos una "invariación": una invariación de contenido eidético fundamental que subyace a las múltiples variantes que lo fáctico-empírico tiende a presentar. De este modo, el contenido de esa intuición no será nunca sino una esencia pura, un eidos, un "fenómeno" íntimamente unitario tal como éste es dado en su aparecer; un "contenido" inteligible invariante que es siempre una totalidad global, un más-allá-de la mera suma de sus partes, que sólo la epojé, la "puesta entre paréntesis" que hace pasar de la actitud empírico-natural a la fenomenológico-transcendental puede permitir que aparezca ("fenómeno": phaíno), y que aparezca tal como es en su aparecer. (27)

En otro orden de consideraciones, Husserl advertirá que tales esencias no deben nunca ser conceptuales como conceptos universales obtenidos por abstracción a partir de intuiciones sensibles; antes bien, se trata en todo caso de "unidades ideales de sentido", de "significaciones" o "contenidos" de la intencionalidad cuyo carácter, volvamos a insistir, es tan invariante como la significación de una expresión bajo cualquiera de las múltiples formas en que ésta puede producirse (28). Todo lo cual quiere decir, en definitiva, que frente a los individuos, la esencia (Wesen) se comporta como algo que en cierto modo los trasciende, como algo que frente a la multiplicidad fáctico-individual adopta la función de "ley" de ésta, de normación fundamental a la que esa misma multiplicidad se orienta y de la cual participa, com-partiendo (methexis) este mismo eidos transcendente y regulativo con otros individuos reales, que con ella, por lo mismo, ya sólo pueden mantener relaciones de denominación extrínseca (29).

En consecuencia, es así como el eidos husserliano va a ser

directamente caracterizado como un núcleo resistente de pura "significación", como una unidad irreal, ideal, de sentido, a cuyo través las individualidades fáctico-empíricas obtienen la inteligibilidad participada y normada de que disfrutan, transportando ellos por su parte ese puro en-sí ideal a la esfera de lo existente; y si alguna precisión ulterior puede todavía facilitarse al respecto, la invariancia-de-sentido en que un noema consiste no es, a la postre, sino la invariancia de un quid, de un haz de predicados, que el análisis intencional hace pasar del estado implícito que posee en toda captación individual al estado explícito que tiene en la conciencia fenomenológica dispuesta por la epojé (30).

Estamos, como es notorio, simplificando hasta el extremo las complejidades de una teoría matizada, cuyos alcances se han mostrado inmensos; sin embargo, creemos mantener correctamente los lineamientos básicos de la teoría, lineamientos a cuyo través puede observarse el estrecho parentesco que media entre estos conceptos y aquellos que en su momento vimos regir tanto para Duns Scoto cuanto para gran parte de la tradición greco-medieval. El carácter que todo individuo tiene en la teoría de Husserl de "representante" de ese eidos que le transciende y del que participa, y en consecuencia de ello la equiparación que se introduce entre las nociones de "plenitud esencial de un ser" y "constitución perfecta de la cosa" según el paradigma que representa un eidos-límite, y límite tanto del proceso constitutivo esencial cuanto del intencional-fenomenológico...etc (31), son efectivamente conceptos que hacen resurgir en toda su fuerza la añeja tradición escolástica a partir de la noción primordial de "sentido", "significación", inteligibilidad, noema. Noemas que sólo a través de un proceso de pre-

cisión (Ausschaltung) de depuración de todo lo que (diríamos en terminología escotista) cae fuera de la razón formal de su formalidad propia, puede ser obtenida en toda su pureza objetiva de unidad de sentido (32). Noema, al mismo tiempo, cuya ligazón con la noesis, con la conciencia intencional y sus actos (en el sentido brentaniano del término), Husserl no se cansará de subrayar, y que hace de la misma, siempre y en todo momento, el contenido de un acto cognoscitivo, el término de un análisis intencional (33): en otros términos, un objeto de conocimiento.

De este modo, nuevamente los caminos de nuestra exposición vuelven a acercarnos, esta vez a través de la oportuna comparación con teorías semejantes en sus concepciones a la escotista -a pesar de la indudable distancia de terminología, intereses y contexto-, a lo que parece ser una vez y otra la postrera determinación que la noción de esencia pura puede dar de sí: quidditas, es decir, objeto del conocimiento metafísico, contenido invariante de un conocimiento esencial. En sí misma considerada, en efecto, la esencia pura no nos ha dado como caracteres de su ser sino ese puro ser-sentido, ser-inteligibilidad, y ser precisamente la inteligibilidad que hace inteligibles las cosas individuales y las expresiones conceptuales de esas cosas: campo de fuerzas onto-inteligibles que se expresan a través de las cosas que existen y de las palabras que se pronuncian. Y que, en ese puro ser-inteligibilidad, remite sin embargo de continuo, como a su ulterior determinación, a lo que de ella hace un objeto de conocimiento, el contenido del acto por el que captamos el en-sí de las cosas. Para Husserl, esa dimensión conlleva si no nos engañamos el paso inmediato a la teoría transcendental de la constitución de las objetivi

dades, a partir de una Conciencia Pura asimismo transcendental, etc... Nosotros, tal como advertimos anteriormente, no podemos seguir al pensador alemán en este desarrollo ulterior de su tesis. Nos interesa en cambio ahora profundizar en ese carácter que la esencia neutra posee inequívocamente de objeto del conocimiento metafísico. A efectos de nuestra exposición, indudablemente también nos correspondería por nuestra parte introducirnos a continuación en la dinámica del conocimiento escotista, dado que tales objetos puros del conocimiento remiten al lugar y modo en que alcanzan la universalidad en acto a la que virtualmente están abocados. Sin embargo, todavía en nuestro camino queda una aproximación por efectuar al propio contenido en sí de esos objetos que apuntan, en cuanto entidades, a la mente que los conoce. Esa aproximación, a nuestro entender, permitirá por otra parte volver a incardinar la teoría de Scoto en una corriente común de ideas, esta vez mucho más general que la recientemente comentada, a cuyo filo la propia índole de objeto cognoscitivo, de puro "sentido" e "inteligibilidad" pura que la esencia posee adquirirán nueva clarificación. Nos referimos a esa ya repetidas veces aludida sujeción que las esencias parecen presentar en la teoría de Scoto al paradigma universal de la luz.

No es esta, en realidad, una apreciación que pueda ser fundamentada en texto alguno explícito del Sutil. Puede, sin embargo, esparzarse indirectamente en multitud de ellos. La clave para rastrear ese paradigma oculto, a nuestro entender, radica en la casi constante utilización que el Sutil hará en sus escritos de una noción precisa: Albedo, la blancura, que será de este modo su ejemplo sempiterno cuando se trate de ilustrar cualquier tipo de relación a la que las esencias se



sometan. Y esta es una afirmación que sí puede ser sustantivamente confirmada: la mención de albedo como modelo o ejemplo de lo que sucede a nivel de formalidad, de hecho, podemos expresamente encontrarla ( y la lista es meramente orientadora, y en absoluto completa), en Op. Ox. I d. 19 q. 1 n. 28 (V. t. V p. 279), Rep. Par. IV d. 3 q. 2 n. 2, Quodl. q. 13 n. 7, Op. Ox. III, d. 22 n. 21, Quodl. q. 19 n. 19, Op. Ox. II d. 16 n. 17, Op. Ox. I d. 4 pers 2 q. un. n. 12 (V. t. V p. 6), Super Un. Porph. q. 27 n. 7, Op. Ox. I d. 3 pers 1 q. 3 n. 159 (V. t. III, p. 97), Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 14, Rep. Par. IV d. 3 q. 2 n. 2, Rep. Par. III d. 15 n. 11, Rep. Par. I d. 45 q. 2 n. 5, QQ. Met. V n. 12, QQ. Met. V q. 6 n. 13, Rep. Par. IV d. 49 q. 11 n. 3, Rep. Par. IV d. 43 q. 2 n. 4, Rep. Par. I d. 1 q. 1 n. 5, Op. Ox. III, d. 1 q. 1 n. 17, Rep. Par. IV d. 10 q. 3 n. 35, Op. Ox. II d. 3 pers 2 q. 2 n. 334 (V. t. VII, p. 562), Op. Ox. I d. 8 pers 1 q. 3 n. 108 (V. t. IV, p. 202), Op. Ox. II d. 3 pers 1 q. 7 n. 242 (V. t. VII, p. 509), Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 9, Op. Ox. III d. 22 n. 11, Op. Ox. IV d. 49 q. 6 n. 1, QQ. Met. VI q. 2 n. 3, Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 14, Rep. Par. I d. 24 n. 21, Super Un. Porph. q. 19 n. 4, Op. Ox. III, d. 7 q. 1 n. 9, Op. Ox. I d. 7 q. 1 n. 52, (V. t. IV p. 129), Quodl. q. 5 n. 3, Op. Ox. I d. 3 pers 1 q. 1-2 n. 58 (V. t. III, p. 40), Op. Ox. III d. 2 q. 2 n. 7, QQ. Met. X q. 12 n. 2, Quodl. q. 9 n. 18, Quodl. q. 6 n. 23, Op. Ox. II d. 25 n. 17, Rep. Par. I d. 4 q. 1 n. 7, Op. Ox. II d. 25 n. 12, Rep. Par. I d. 8 q. 3 n. 7, De Anima, q. 20, n. 6, Op. Ox. I d. 8 pers 1 q. 3 n. 138 (V. t. IV, p. 222), Op. Ox. II d. 3 pers 2 q. 2 n. 340 (V. t. VII, p. 565), Quodl. q. 7 n. 7, Op. sec. super Periherm. q. 1 n. 6, QQ. Met. I q. 4 n. 14, Op. Ox. IV d. 43 q. 2 n. 8, Rep. Par. I d. 25 q. 1 n. 34, Op. Ox. III, d. 14 q. 2 n. 6, Op. Ox. I d. 25 q. 1 n. 34, Op. Ox. III d. 14 q. 2 n. 6, Op. Ox. I d. 3 pers 3 q. 2 n. 541 (V. t. III p.

323), Rep. Par. I d. 36 q. 4 n. 32, Rep. Par. II d. 24 n. 11 (Op. Ox. Id, n. 6), De Anima, q. 16 n. 4, Quodl. q. 2 n. 20, Op. Ox. II d. 2 pars 1 q. 2 n. 118 (V. t. VII, p. 208), Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 20, QQ. Met. IX q. 2 n. 8, Op. Ox. I d. 7 q. 1 n. 72 (V. t. IV n. 138), Op. Ox. II d. 12 q. 1 n. 14, QQ. Met. VII q. 17 n. 3, QQ. Met. X q. 11 nn. 2-3, Op. Ox. III d. 15 n. 34, Op. Ox. I d. 30, q. 1-2 n. 48 (V. t. VI, p. 191), Quodl. q. 19 n. 25, Op. Ox. III d. 6 q. 2 n. 5, Op. Ox. IV d. 11 q. 5, Super Predic. q. 10 n. 2, Super Predic. q. 3 n. 4, q. 44 n. 6, Op. Ox. III, d. 1 q. 1 n. 14, Super Predic. q. 26 n. 5, Rep. Par. IV d. 29 n. 9, Rep. Par. II d. 12 q. 1 n. 2, Op. Ox. III, d. 11 q. 2 n. 8...

Esta relación, volvemos a insistir, se detiene en un punto necesariamente arbitrario: en rigor, podría haber comenzado con otra cita distinta, pero puede sobre todo prolongarse mucho más allá de lo señalado. La idea de albedo, en efecto, es realmente el paradigma a que Duns Scoto apela una y otra vez para ejemplificar sus teorías. Algunas de estas referencias recogen los momentos en los que ese paradigma unitario, recurrente, es utilizado expresamente para apoyar la idea de contrariedad, de preferencia a través de la relación albedo/nigredo; otros, introducen la voz en relación con el tema de los accidentes, o bien en general respecto de la idea de contracción de las esencias a los individuos. Sin embargo, para nosotros otra es la dimensión de significado en la que la utilización de albedo como paradigma alcanza una importancia capital: y es la que liga explícitamente la idea en cuestión con lo que en nuestra interpretación constituye, como se recordará, la clave en la comprensión de la solución escotista al problema de la diferencia-en-la-identidad: es decir, la noción de "modos intrínsecos", de "intensidad".

Cuando, en efecto, Duns Scoto se enfrenta al problema de definir en qué consiste esa noción de "intensidad" del ser que es, según él, la que permite explicar la situación que la infinitud estrictamente hablando tiene respecto de la pura neutralidad de "ser" que es por élle de terminado, mencionaré en un texto al que ya hemos hecho alusión -sobradamente conocido, por lo demás- el ejemplo de lo que ocurre paralelamente en el caso de la albedo. Así, textualmente se nos informa de que:

"...conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia 'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens', non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, -sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se". (34)

¿Cómo entender el texto que acabamos de transcribir? A nuestro entender, el Doctor Sutil expresa en él la idea de que, del mismo modo que la intensidad, que el "grado" de una blancura es una determinación intrínseca de ésta, modelizante de la misma y no algo que la haga cambiar de razón formal, en el mismo sentido debe comprenderse que la infinitud no es estrictamente hablando una entidad formal específica que se agregue a la de ser al modo como la diferencia se une al género, sino que se trata, exclusivamente, de un "Modo" intrínseco suyo; de una modulación que no sale nunca de los estrechos límites marcados por esa misma razón formal. Sin embargo, no queda en esto la virtualidad interpretativa que el texto ofrece. De hecho, y a tenor de la lectura que del texto hace E. Gilson (35), lo que realmente late debajo de ese técnico albedo (lectura, la de

ilson, que es exactamente la realizada por su parte por J. D. García  
 acca en relación a otro texto escotista no menos clarificador, en el  
 ual la noción de referencia se liga, concordantemente con lo expuesto, al  
 ema de la individualización ) (35), no es solamente la "blancura", si-  
 o la blancura entendida como "el color de la luz". En términos más pre-  
 isos, Scoto estaría así equiparando su concepción de la modalización  
 ntrínseca, de los grados o intensidades del ser puro, con lo que ocu-  
 re en el supuesto de las diferentes intensidades de que un rayo de luz  
 s carece; intensidades que, en rigor, no alteran como tales la razón for-  
 al de dicho rayo, en tanto que los "colores" sí se comportarían como ge-  
 uinas diferencias del rayo en cuestión: diferencias de razón formal dis-  
 inta a la del rayo en sí, agregadas a él y verdaderamente modificantes  
 e su formalidad. (36)

Esta interpretación, a nuestro juicio, tiene todas las garan-  
 tías de autenticidad. Albedo, en efecto, es el color de la luz pura, el  
 color que el propio Scoto menciona como la medida de todos los demás  
 ue ingresen en el género (37); y es genéricamente, como se recordará,  
 l color fundamental cuya disociación en el prisma "genera", por así de-  
 irlo, la totalidad del espectro lumínico. En esta perspectiva, la re-  
 isión por tanto que el medievalista francés hace de albedo a "luz" pa-  
 ece inmediata. Por otra parte, esa remisión está, como veremos, doble-  
 mente fundamentada: por una parte, es efectivamente cierto que Scoto e-  
 uipara explícitamente la noción de lux y de las "graduaciones" de su pu-  
 eza con su teoría general de la composición de todo ente finito a par-  
 ir de la fundamental metafísica que representa estar constituido por  
 entidad" y "privación de entidad" -concepto "gradativo" puro que es o-  
 ra de las formas, a nuestro entender, de la noción de "intensidad" (38).

De otro lado, la justificación de ese mismo hecho conduce la tesis de Scotto hacia regiones del pensamiento común a Occidente, en el cual la opción velada por este paradigma de lo luminoso cuenta con múltiples fundamentos, los mismos que han llevado a tantos pensadores a una posición pareja a esta que creemos puede restrearse en el Doctor Sutil.

En efecto, si la sporia de la "participación", con su inescindible relación acompañante al tema de la diferencia y la identidad, errance como hicimos observar en su momento de la fundamental discusión que el joven Sócrates mantiene con Parménides en el diálogo platónico del mismo nombre, es un hecho fácil de comprobar que, en dicho diálogo, cuando Sócrates se ve apremiado por Parménides a dar un ejemplo de cómo las formas pueden "repartirse" sin división propia, aquél menciona como respuesta la luz del día, la luz del sol, que está en todas partes sin escisión íntima de sí.<sup>(39)</sup> Y hay, en verdad, una innata proclividad de la mente (y no exclusivamente de la occidental, como veremos, por lo que a este tema se refiere), a asignar al modelo de lo luminoso lo que de "espiritual", de "inteligibilidad" pura, de "sagrado" o "esencial" hay en el mundo, y por ende una tendencia a seguir según ese modelo las especulaciones sobre lo inmateral o lo cognoscitivo. Recuérdese al respecto que, salvo honrosas excepciones (40), algunas incluso muy tempranas en la historia de la ciencia, creyóse durante siglos que la velocidad que la luz alcanzaba en su desplazamiento era infinita, creencia que permitía de hecho suponerla como inmediatamente presente en todas partes; susceptible por ello, volvamos a insistir, de hacer participar a todo de sí sin posible mengua de su identidad.

No creemos, pues, aventurar demasiado si, en una postrera determinación del concepto escotista de esencia, buscamos la raíz de la

misma en el paradigma universal de lo luminoso. A efectos de nuestra exposición, establecer de este modo la filiación de la idea escotista de esencia pura supone tanto rastrear los que consideramos orígenes próximos de esa idea a través de las especulaciones precedentes a nuestro autor sobre la naturaleza de la luz, cuanto incardinar una vez más a Duns Scoto en la línea universal de autores que asimismo han introducido estos conceptos en los esquemas de su filosofía.

Por lo que a lo primero respecta, es en este momento cuando, a nuestro entender, deben sacarse las consecuencias de aquella observación que al comienzo de nuestro trabajo hicimos, relativa a la influencia que en la formación de Scoto hubo manifiestamente de tener el espíritu científico de la escuela de Oxford. Este espíritu, por lo que respecta al tema de la luz, viene indudablemente personificado en la singular figura de R. Grosseteste (41). No vamos a introducirnos, obviamente, en los detalles de la teoría físico-filosófica de este autor, aunque esta teoría haga de él uno de los científicos medievales de mayor talla; nos interesa, en todo caso, resaltar en el seno de la misma dos datos fundamentales, ambos relativos a la especulación grossetestiana acerca de la luz. Uno se refiere a la distinción expresamente establecida por el pensador inglés entre Lumen y Lux, asignando respectivamente a cada término los distintos conceptos de "rayo luminoso" y "fuente de luz", "foco emisor". Tal clarificación, en sí misma, no tiene tampoco otra importancia que la de constituir la clave en que se apoya la interpretación que defendemos de una aplicación oscura, sí, pero decisiva, por Duns Scoto, del paradigma de la luz: pues esta distinción grossetestiana va a ser recogida directa y enteramente por el Sutil en su propia discusión del problema físico de la luz (42).

Es este hecho, a nuestro entender, un signo indubitable de la huella que la escuela de Oxford tiene en Scoto, y a tenor de ello nos parece lícito, asimismo, continuar añadiendo que no es sólo la clasificación técnica citada, sino incluso el espíritu mismo de la teoría grossetestiana de la luz la que va a encontrar un condigno eco en la hipótesis esencialista del Sutil. Pues, en efecto, si es la luz el modelo intuitivo primordial que permite pensar un "reperto" de lo idéntico manteniendo esto idéntico su identidad, ahora la especulación de Grosseteste nos permite comprender, quizá, a qué se conforma ese estatuto ontológico misterioso de las esencias puras, neutras y en-sí, a que Scoto alude en su obra, subrayando de continuo su indiferencia a lo material y lo inmaterial: porque la idea que el propio Grosseteste tiene de la luz es la de una "sustancia", un "cuerpo" especial, de con-textura ni real-física ni ideal, sino exactamente inter-medio; y una sustancia intermedia que constituye la forma misma de los cuerpos(43).

Al final de este capítulo, pretendemos resumir en una fórmula sintética ese acercamiento y proximidad que, según defendemos, reúne la idea de Grosseteste, que aquí acabamos brevísimamente de resumir, a la noción escotista de esencia, tal como ésta está siendo hasta ahora dibujada desde diferentes ángulos de interpretación. Por el momento, creemos preferible finalizar este apresurado excursus indicando, si-quiere sea sumariamente, hasta qué punto la conexión que pretendemos establecer entre la idea de esencia pura y ciertas concepciones físico-metafísicas de la idea de luz tiene una resonancia profunda en muy numerosos aspectos de la experiencia reflexiva humana. En la teoría de la luz, en efecto, tres han sido las dimensiones fundamentales que se han asociado tradicional y actualmente a la idea en discusión: una, la

que podríamos denominar de la luz como límite metafísico y de inteligibilidad, concepción que subyace a los esquemas neoplatónicos (44), que constituye el núcleo temático del Prólogo al Evangelio de San Juan, y que en definitiva se expresa en la identificación que los escritos originales cristianos establecen entre la luz y lo sagrado, las epifanías de Dios, la otra vida, etc...(45) (Scoto, por ejemplo, hablará en esta línea de la "claridad" que poseen los cuerpos beatos)(46); en segundo lugar, la de la luz como modelo del comportamiento y/o de la estructura del mundo, posición de pensamiento que, así como la primera dimensión ha obtenido en la física relativista una sorprendente aplicación paralela bajo la idea einsteniana de la velocidad de la luz como velocidad límite insobrepasable en el Universo, ha sido recientemente utilizada por De Broglie a partir de la transposición que este físico francés hiciese al campo de la materia de la dualidad complementaria onda-corpúsculo primeramente formulada en la interpretación de la luz (47); por último, la luz como cuerpo intermedio entre lo real y lo ideal, sustancia ambigua a caballo entre dos mundos: supuesto del esquema de Grosseteste que, aunque obviamente en un sentido muy diferente de éste, puede emparentarse sistemática, analógicamente, con el hecho indudable de que, nuevamente en la física einsteniana, la velocidad de la luz se ha convertido (a partir de la ecuación fundamental  $E = mc^2$ ), en el común denominador de todos los cambios de la materia y de la energía, de todos los posibles estados de la radiación.

No podemos detenernos en esta nueva y misteriosa faceta de la otra vez aquí palpable continuidad básica del pensamiento humano; debemos así ceñirnos a estas breves notas de lo que es sin duda un proyecto apasionante de investigación precisa que, si nuestros conocimien



tos no pecan de insuficientes, está todavía por hacer. Hay, sin embargo, elementos suficientes de juicio en lo expuesto como para poder afirmar provisoriamente, por nuestra parte, que la luz, en su triple dimensión de límite, norma y común denominador universales, alcanza ciertamente una ultimidad y una generalidad casi totales en muy diversos campos del pensar científico, metafísico y religioso. Esta apreciación, de hecho, podría ser todavía fundamentada con nuevos datos: mencionaríamos así en la cultura hindú la identificación de la "forma" de Brahme con la luz (48), en la occidental la fundación que realiza Cassirer de la categorización mítica en las nociones primordiales de luz y oscuridad (49), en la huella claramente de la contraposición china entre el yin y el yang (50); mencionaríamos también la relación que M. Eliade ha establecido cuidadosamente entre el paradigma-límite de la luz y el contenido y propósito de muchas experiencias iniciáticas no necesariamente anexas al depósito tradicional común de cultura occidental-chino-hindú, y a su pensamiento (51); la ligazón originariamente planteada entre la luz, nuevamente, y lo que asimismo constituye otro símbolo universal, el fuego, asociado éste último a la idea de energía (52). Esta lista podría largarse. En todo caso, de lo apuntado queda en pie, a nuestro juicio, el doble fundamento en que se apoya la ultimidad que la noción de luz parece poseer por doquier: 1) el carácter que la misma tiene de elemento nuclear en el proceso de conocimiento, -lo que de inmediato conlleva la noción de "iluminación", de "luz del entendimiento"... tantos nivel iniciático cuanto sencillamente cognoscitivo. (En la física actual, tal concepción se traduce en la de la luz como el mensajero por excelencia del Cosmos, el Hermes que transporta la información que re-úne a todo con todo en el Universo) (53). 2) La índole que en ocasiones se atribuye a la luz de verdadero constitutivo de lo real, tal como en ciertas místicas se habla de "condensaciones de la

luz" (54), o en Alquimia se utilizó el símbolo de la Piedra filosofal para expresar lo que constituye en algunos textos la meta de la Obra: "solidificar la luz"; o bien, como en la física moderna se reduce la "materis" a radiaciones electromagnéticas, de las que es mismo la luz forma parte, y una parte primordial (55).

Elemento cognoscitivo, y elemento fundente de la cognoscibilidad; elemento constituyente, y dotado de una constitutividad todavía científicamente imprecisa, pero ya afirmada sin trabas por ciertas vertientes del pensamiento metafísico y religioso. Límite, modelo o norma, y común denominador a los estados de la realidad. A través de estas fórmulas genéricas, la luz dibuja así de un modo inequívoco sus profundas concomitancias, como concepto, con lo que desde el comienzo de nuestro trabajo hemos venido denominando, con el bloque principal de la filosofía greco-medieval, la "forma", el "sentido". Ese parentesco, en rigor, puede es mismo fundamentarse en el indudable lazo de etimología coincidente, de raíz común, que enlaza a los términos que en las lenguas indoeuropeas hacen referencia a lo luminoso, lo vívido, lo refulgente, el fuego...con el conjunto de palabras que por su parte mencionan de modo genérico la idea de génesis, de producción entitativa, de "ser", es mismo cercanos al concepto de "palabra" como "logos" (56). A través de todo lo cual, en definitiva, parece sancionarse en todos sus extremos la escueta y densa frase con que M. Eliade parece solventar la cuestión: "la identificación de la luz, del fuego y de la inteligencia es universal" (57).

¿Hacia dónde se dirigen, pues, todas estas flechas sólo aparentemente perdidas de la interpretación? Le dice, una vez más, es la concepción de la esencia pura escotista y avicenisiana como puro sentido, como núcleo de inteligibilidad y de significado, cualitativo,

tensión desnuda de fundamento onto-inteligible; un en-sí que es a la vez formalidad (elemento constituyente) e inteligibilidad (elemento cognoscitivo) de los entes, o mejor el fundamento neutro de los dos aspectos. La luz, y las concomitancias intelectuales de todo orden que al tema de la luz acompañan, no hace sino otorgar en esta cadena de consideraciones el último sello a esta progresiva determinación de la esencia pura, de la esencia de cuya escala de intensidades surge correlativamente la escala de ex-tensiones -extensiones cuya diferencia no altera esencialmente nunca la identidad pura que es la pura tensión, el puro contenido noemático-entitativo: lo inteligible-constituyente (luminoso) tomado en su puro ser en sí que es a la vez límite, norma o medida de las individualidades, y el común denominador en que se basa la identidad de las diferencias.

Por ello, la interpretación que propiciamos a través del paradigma universal de la luz y del particular de la luz entendida en sentido "metafísico" grossetestiano, no hace sino confirmar las aproximaciones a la esencia escotista que por otros caminos distintos hemos venido levantando. De la conjunción de todos ellos ha surgido la clave del pensar escotista que se formula a nuestro entender sin paliativos en el spotegma que nos ha servido de título: Intelligibilites absolute sequitur entitatem (58). La inteligibilidad sigue al ser. La esencia como noema (Husserl), la esencia como "sentido" (G. Deleuze), no es en definitiva sino sostener (Scoto) el isomorfismo absoluto, de iure, que entre mente y mundo corre, la interpenetración de los mismos y la transparencia luminosa que las densificaciones de sentido poseen en su puro ser-inteligible. Y es así como, a la postre, la determinación quizá última de la esencia en cuanto objeto del conocimien

to metafísico nos ha conducido a los umbrales mismos de la noción escotista del conocimiento, de su mecánica y de su orientación. La exposición de ese proceso cognoscitivo tal como es abordado por nuestro autor, exposición en la que esos determinantes que hemos establecido de la idea de esencia pura no podrán nunca ser olvidados, constituye por eso el objeto directo de nuestro próximo capítulo. En el seno del mismo, buen número de direcciones interpretativas asimismo apuntadas a lo largo de las páginas precedentes en relación a la teología y la filosofía de nuestro autor encontrarán algunas de sus más importantes aplicaciones, cerrándose así en cierta medida el círculo de nuestro intento de comprensión del Sutil.

NOTAS

- (1) Vid: R. H. HACK: "La síntesis stoica. I. Tonos" en Ricerche religio-  
se 1925, pp. 505-513
- (2) M. OROMI: Introducción a la filosofía esencialista Cisneros Madrid, 1961, p. 92: "Esto significa que lo que acabamos de decir 'momento cumbre' de una y otra posición sólo lo es, como teoría del conocimiento, para la metafísica existencialista, pero no para la esencia lista, ya que no depende de la teoría del conocimiento. Para esta última sólo es momento cumbre en el sentido de distinguir -no de formular una teoría- entre el concepto abstracto como tal y el mismo concepto universalizado, es decir, el hecho de la distinción, no la teoría del proceso de conocimiento. Por eso, como decíamos antes, la teoría del conocimiento, como teoría psicológica, es de un valor secundario para la metafísica esencialista".
- (3) M. HEIDEGGER: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus Tübingen 1916.
- (4) Esta teoría aristotélica puede encontrarse sintéticamente resumida en el celeberrimo comienzo del Peri hermeneias, I, 16a y ss.
- (5) J. HIRSCHBERGER: Historia de la Filosofía Traducc. L. Martínez Gómez Barcelona Herder, 1965, vol I, p. 221.- M. BOCHENSKI: Historia de la Lógica formal Ed. española M. Brevo, Gredos Madrid 1968, p. 121
- (6) G. FREGE: "Über Sinn und Bedeutung" en Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, C, 1892, pp. 25-50.
- (7) La noción de "icono" pertenece asimismo al lenguaje de Ch. PEIRCE, y ha tenido, como se sabe, un notable éxito en el campo de la interpretación estética. La obra fundamental de Ch. W. MORRIS es Signs, Language and Behavior, 1946.

- (8) C. K. OGDEN y I. M. RICHARDS: The Meaning of Meaning, 1923
- (9) G. DELEUZE: Logique du Sens Les Editions de Minuit Paris 1969.
- (10) Op. cit. pp. 30 y ss
- (11) Op. cit. p. 41: "Mais puisque le sens n'est jamais seulement l'un des deux termes d'une dualité qui oppose les choses et les propositions, les substantifs et les verbes, les désignations et les expressions, puisqu'il dispose d'une impénétrabilité qui lui est propre..."-Vid también p. 31. Vid nota 17
- (12) Estas ideas se expresan en M. HEIDEGGER: Unterwegs zur Sprache, obra de 1959
- (13) La idea del mundo como ex-plicatio Dei, un Dios concebido como coincidentis oppositorum, es la base de la doctrina del Cusano, tal como se contiene, por ejemplo, en el libro II de La docta ignorancia Traducc. M. Fuentes Aguilar, Madrid, 1973, pp. 101 y ss.
- (14) Distinción fundamental, como es sabido, en el esquema levantado por G. BRUNO. Vid la selección de Textos de BRUNO realizada por I. GOMEZ DE LIAÑO para Ed. Teurus Madrid 1973, con el título Mundo, Memoria y Memoria.
- (15) Terminología utilizada por HEIDEGGER: Vid el cap. dedicado a "la metafísica como historia del ser" en el tomo II de Nietzsche, obra publicada en 1961 recogiendo conferencias y lecciones dadas en Friburgo entre 1936 y 1940, con escritos posteriores.
- (16) Vid: R. WILHELM: Introducción al I Ching (Libro de las Mutaciones) Traducc. de R. Wilhelm, Edhasa, Buenos Aires, 1979, p. 69
- (17) G. DELEUZE: Op. cit. p. 48.-Vid: G. DELEUZE: Spinoza y el problema de la expresión Traducc. H. Vogel Barcelona, Muchnik editores 1975 pp. 55-56.

(18)G. DELEUZE: Logique...op. cit. p. 34

(19)Ibd.

(20)M. HEIDEGGER: Traité des Catégories et de la Signification chez Duns Scot, Traducc. P. Gaboriau Paris Gallimard 1970, pp. 128-9

(21)E. HUSSERL: Investigaciones Lógicas, traducc. José Gaos y M. G. Morente, Rev. de Occidente, Madrid 1976, pp. 67-188

(22)Si bien no exactamente en relación a los autores que mencionamos ni en el sentido que decimos. La "insatisfacción" frente al mecanicismo y el fisicalismo, de hecho, ha conducido también en otros frentes del pensar a reafirmar por oposición el valor de lo orgánico, de lo vivo; y en tal sentido observe J. FERRATER MORA: "En modo alguno descuidó Aristóteles los procesos de índole mecánica o la impronta de las causas eficientes. Pero tales procesos y causas se hallaban subordinados por lo común a una visión de sesgo fundamentalmente organicista y teleológica...Por esa senda marcharon tras Aristóteles filósofos en otros aspectos muy distintos: Leibniz y Locke entre ellos. La afirmación común a ambos de que lo orgánico envuelve y fundamente lo mecánico, muestra que nos hallamos ante una concepción de la realidad que subordina ontológicamente lo inerte a lo vivo. En alguna manera puede decirse algo análogo de Bergson...Puede concluirse que en todos estos casos impone una cierta visión de la realidad natural que tome lo vivo como punto de partida"(El ser y la muerte, Aguilar Madrid 1962, p. 106).-El principio interpretativo, como se ve, es el mismo que el que nosotros seguimos, alterando su aplicación de tema y autores.

(23)E. HUSSERL: Op. cit.p. 42 (pgfo 6 de los "Prolegómenos a la lógica pura").

(24)Vid: Q. LAUER: Phénoménologie de Husserl Paris P. U. F pp.11-18

(25)E. HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, pgfo 3.-La Editio maior de Ideen, por M. Nijhoff, La Hays, 1950. Versión española por José Gaos en F. C. E. México, 1949

- (26) Ibd. Sobre la noción husserliana de "intuición de esencia", su alcance y significado, vid los págs 14, 16, 40-41-42 y 50 de la obra de A. DE MURALT: La idea de la Fenomenología Traducc. R. Guerra, Univ. Nac. autónoma de México, 1963.
- (27) Sobre el tema de la reducción, véase: Q. LAUER: Op. cit. pp. 188-8. A. de MURALT: Op. cit. pp. 257 y ss, así como los págs 56-65 de Ideen I
- (28) Q. LAUER: Op. cit. p. 100: "...l'essence est un noyau objectif, qui reste identique à soi, essentiellement in affecté au sein de la variété des modifications objectives. La signification est ainsi l'essence (ou 'sens') d'une expression, parce qu'elle est ce qui demeure absolument identique, quel que soit le nombre des modifications particulières que peut subir l'expression".
- (29) A. de MURALT: Op. cit. pp. 32-35.
- (30) Id., p. 35: "Pues el en-sí es puesto en idea como la esencia, el quid de la cosa. El quid esencial de la cosa es su idea".
- (31) Op. cit. p. 37: "De acuerdo con la concepción husserliana del ser, que es 'ser-para-el-sujeto', la idea de la constitución (perfecta) de la cosa es idéntica a la idea de la plenitud esencial de la cosa (eidos)".
- (32) Esta idea puede encontrarse expuesta, entre otros muchos lugares, en el págo 32 y concordantes de Ideen I
- (33) Ideen I, págo 3.-Vid: A. de MURALT: Op. cit. p. 38: "Sólo el análisis intencional, sólo el proceso idealizante del pensamiento permite poner a la esencia como idea. La idea es el resultado de un método idealizante, es constituida por éste, pues el análisis intencional es al mismo tiempo constitutivo".
- (34) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 1-2 n. 58 (ed Vat. t. III, p. 40).



- (35) E. GILSON: L'être et l'Essence Paris 1948 p. 136: "Per exemple, une lumière blanche peut varier d'intensité sans cesser d'être de la lumière blanche; son degré d'intensité la modifie pourtant lorsqu'il change; l'intensité d'une lumière en est donc un mode intrinsèque ou, si l'on préfère, un degré. Dans l'ordre métaphysique, on dira pareillement que le fini et l'infini sont deux modes intrinsèques de l'être..."
- (35) J. D. GARCIA BACCA: Lecciones de Historia de la Filosofía Univers. Central de Venezuela, Caracas, 1972, t. I p. 521: "La vista puede ver que hay dos rayos de luz, o dos quanta de luz blanca..." (Comentando el texto de Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 n. 21 (ed Vet. t. VII pp. 399-400); texto en el que explícitamente Scoto liga las nociones de "lux" y "albedo": "quis nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab alio radio...et si ponerentur duo quanta simul esse per potentiam divinam, quae etiam essent omnino similis et aequalis in albedine...")
- (36) E. GILSON: La filosofía en la Edad Media Madrid Gredos 1976(2), p. 522
- (37) QQ. Met. V q. 6 n. 13: "Cum dicitur: 'in omni genere est unum primum', non est verum de generalissimo praedicabili, sicut patet de generalissimo quantitatis, ubi sunt duo minime aequae (unitas et punctus) prima. Inteligitur ergo illud de genere physico; omnes enim formae transmutabiles ad invicem habent unum primum perfectione, quod est mensura aliorum formarum, sicut in generis coloris albedo..."
- (38) Lectura Prima I d. 8 pars 1 q. 1-2 n. 38 (ed Vet. t. XVII, pp. 12-13). -Por otra parte, la identificación de "color" y "luz" puede encontrarse, por ejemplo, en Quodl. q. 5 n. 11
- (39) PLATON: Perménides, 131 A-E.
- (40) Tal es el caso, por citar un ejemplo, de Ibn al-Haytām: "Sus estudios llevaban también a la conclusión, al igual que a Bīrūnī y en contra de lo que pensaba Avicēna, de que la velocidad de la luz era muy grande pero finita..." (J. VERNET: La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente Barcelona Ariel 1978, p. 153)

- (41) Sobre este autor puede consultarse: L. E. LYNCH: "The doctrine of divine Ideas and Illumination in R. Grosseteste, Bishop of Lincoln" en Medieval Studies, III, 1941, pp. 161-173.-S. GILBEN: "Traces of God in Nature according to Robert Grosseteste" en Franciscan Studies, 1964, pp. 144-152.-E. GILSON: La filosofía en la E. Media op. cit. p. 438-442.-A. C. CROMBIE: Historia de la Ciencia Trad. J. Bernis, vol II (La ciencia en la Baja E. Media: siglos XIII al XVII) Alianza Ed. Madrid 1979(2), pp. 20-30
- (42) Op. Ox. II d. 13 q. un nn 2-3 (ed García, pp. 526-6.-Añadamos que hay huellas todavía más explícitas de la teoría de Grosseteste, especialmente cuando se precisa que (Ibd) "lumen non est substantia completa, hoc est per se subsistens; quia nec spiritualis, cum sit extensibilis, nec corporealis..."
- (43) Estas doctrinas se expresan fundamentalmente, aparte en el Hexaëmeron, en el opúsculo De luce seu de inchoatione formarum. Un excelente comentario, en COLESTON: Historia de la Filosofía Trad. J. C. García Borrón Barcelona Ariel, 1971, vol II, p. 233 y ss.
- (44) No se olvide, a este respecto, que la metáfora favorita de Plotino en el ejemplificar la idea de emanación es la de la luz: "El ser derivado es como una irradiación surgida de él, sin que él se inmude; así como alrededor del sol se expande la luz; perpetuamente engendrada por él, sin que él se inmude" (Ennéadas, V, 1, 6, 38-30).-Véase la nota 24 en p. 126 de este mismo trabajo.
- (45) Así, la mención explícita de la luz en Salmos, XXXV, 10; Efesios V, 8-9; Romanos, XIII, 11; San Juan, I, 1-9; la idea de "luz" es asimismo la que subyace a la visión de Ezequiel, etc. Sobre estos temas, vid: S. AGRELO, OFM: "Algunos precedentes culturales de la simbología cristiana de la luz" en Antonionum, 1972, pp. 96-121.-V. MUNIZ RODRIGUEZ: La doctrina de la luz en el Pseudo-Dionisio y S. Buenaventura en Verdad y Vida, XXXIV, 1975, pp. 225-251.
- (46) Op. Ox. IV d. 49 q. 15 n. 2: "Dico, quod corpora beata erunt clara. Claritas enim est quodam refulgentis, et addit super lucem et colorem manifestationem sui..." No es eso todo. Según Scoto: "omnia corpora, tam superiora quam inferiora, lucem vel colorem participant" (QQ. Met. Prol. n. 1).-Subrayado nro.

- (47) Sobre la complementariedad onda-corpúsculo, vid: M. BUNGE: Filosofía de la Física Trad. J.L. García Molina, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 131-155.
- (48) M. ELIADE: Historia de las creencias y de las Ideas religiosas Trad. J. Valiente Ed. Cristiandad Madrid 1978 vol I p. 257. El autor habla de sintomáticamente en p. 258: "Se trata ciertamente de una tradición antigua, ya que a partir de los tiempos védicos se consideran el sol y la luz como epifanías del ser, del espíritu, de la inmortalidad y de la procreación".
- (49) E. CASSIRER: Teoría de las formas simbólicas Trad. A. Morones México F. C. E. 1964 vol II, pp. 131 y ss. Cassirer recoge una idea de Troels-Lund, aplicándola a las categorías conceptuales del espacio mítico-religioso.
- (50) R. WILHELM: Op. cit. p. 68: "Yin, en su significado primario, es lo nuboso, lo turbio; Yang significa en verdad un estandarte que ondea a pleno sol, de modo que se trate de algo iluminado, claro. Los dos conceptos fueron transferidos a las laderas iluminadas y oscuras... de una montaña o un río...".
- (51) M. ELIADE: Mefistófeles y el Andrógino Trad. F. García-Prieto, Guadarrama, Madrid, pp. 21-98 ("Experiencias de la luz mística"). En este texto se incluyen asimismo, como es obvio, elementos conceptuales pertenecientes a la primitiva cultura china, hindú, vetero testamentaria...
- (52) Relación implícita en los fragmentos de Heráclito, pero también en la idea védica del dios Agni (M. ELIADE: Op. cit. pp. 223-225). Vid nota 57. Vid la auto-revelación a Arjuna de Krishna en el cap. XI del Bhagavad-Gitá (Canto del bienaventurado) como "luz", "fuego".
- (53) Ideas adoptadas por los científicos pertenecientes al movimiento Neo Gnóstico, al extender a todos los niveles de la entidad la idea de auto-presencia y capacidad de ser informado e informante. Vid: R. RUYER: La Gnosis de Princeton Fayard, 1974.
- (54) M. ELIADE: Mefistófeles y el Andrógino op. cit, pp. 28-31

(55) Vid: M. CAPEK: El impacto filosófico de la física contemporánea  
Trad. E. Gellerdo Ruiz, Tecnos, Madrid, 1973, pp. 263-265

(56) Esta raíz común parece ser "bh". Vid: L. CENCILLO: Mito, Semántica y Realidad B. A. C. 1970, pp. 258-9: "En efecto, no sólo los mitos que mítica y tradicionalmente se aplican a la Palabra son de esta naturaleza: "luminosa", "ardiente", "arrebataadora", "inflamada"... sino que etimológicamente -al menos en las lenguas arias- se halla en varios aspectos relacionados con lo ígneo; así phéo, phemi, lat. feri (= decir) derivan de la misma raíz, bha, que phaino (= "aparecer") y phós (= "luz")...".-EL MISMO: Filosofía Fundamental Syntagma Madrid 1968 vol I pp. 413-414: "...physis procede de la raíz indoeuropea bhu, que en griego da origen al verbo phyo (= engendrar, fomentar, producir, nacer, originarse, crecer) y en latín a fio (= originarse, llegar a ser, producir); en sánscrito tenemos, procedentes de esa raíz, tres palabras muy significativas: bhávati (= es, existe), bhāvayati (= engendra, construye) y bhūmī (= la tierra, el mundo). En las lenguas eslavas constituye la raíz de ser, así el polaco bytu, y en lituano būti; también en inglés being, mientras que en alemán predomina el sentido productivo: bauen (= construir)...".-

(57) M. ELIADE: Historia de las Ideas...op. cit, p.225

(58) QQ. Met. VII, q. 15 n. 4.-

Quinta Parte

UNA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Cap. I : La intelección del universal.

" II : La intelección del singular.

VA PARTE: UNA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

CAPITULO I: La intelección del universal.

Tal como hemos debido advertir más que de una vez a lo largo de este trabajo, con relación a distintos ámbitos conceptuales, la teoría del proceso de conocimiento que Duns Scoto levanta es, en el seno de su filosofía, una parcela especulativa que presenta todos los caracteres de lo instrumentalizado en orden a la reflexión específicamente teológica. Por lo mismo, la importancia que a la misma se da por parte de nuestro autor es obviamente menor que la que por ejemplo se concede al tema en las filosofías tomista y aristotélica, habida cuenta de que, hablando en un sentido muy aproximativo, la teoría del conocimiento es en estas segundas un elemento determinante, constitutivo, en relación a los lineamientos mismos genéricos que orientan esa filosofía, -en tanto que una teoría como la de Scoto otorga a la explicitación del hecho del conocimiento un papel más bien secundario, subordinado como tal a los principios establecidos desde otro orden distinto y primario de consideración. Ahora bien, esa característica peculiar de la teoría escotista del conocimiento, por lo mismo, convierte el tema en un espléndido banco de pruebas conceptual, en el cual las posiciones de pensamiento alcanzadas o supuestas desde el comienzo mismo de nuestro trabajo al exponer el razonamiento metafísico

y teológico del Sutil encuentran su aplicación más directa. Y es por ello que, tanto a un nivel amplio como estricto, pretendemos ahora, si quiera sea brevemente, comprobar en el desarrollo de dicha teoría que son efectivamente generales las ideas que hemos dibujado a lo largo de estas páginas como fundantes de la especulación de Duns Scoto.

) Tanto, decimos, a un nivel general cuanto particular, puesto que, como confiamos demostrar, la teoría escotista del conocimiento se hace eco tanto de los principios generales de índole teológica estricta que al comienzo de nuestro trabajo mencionamos, cuanto de la teoría de la esencia pura como objeto de conocimiento considerado en la neutralidad de su indiferencia, que ha constituido el objeto de estudio en la parte central de estas páginas. ¿Cómo influyen ambos criterios en el tema que planteamos?

Digamos en primer término que los elementos conceptuales manejados por nuestro autor en su discusión del tema del conocimiento son, esencialmente, los mismos que han sido utilizados por la casi totalidad de los pensadores medievales: es decir, los insuñados en la escena filosófica occidental por la obra de Aristóteles, a los que quizá deba añadirse la inflexión operada en ese tronco común de tecnicismos por la corriente agustiniana; y así, si a la segunda de las influencias mencionadas debe adscribirse esa idea de "iluminación" o de "conocimiento a la luz de las verdades eternas" que alguna vez han de aparecer en los escritos del Sutil, el grueso en cambio de la terminología de Duns Scoto estará constituido por esos comunes "intelecto agente", "intelecto paciente" o "pasivo", "fantasma", "especie"...etc, que campean por doquier en los textos de sus coetáneos. Que el sentido en que se empleen esos vocablos y se afronten los problemas cognos-

citivos sea peculiar es otra cuestión, que habremos de precisar. Pero es indudable que, de entrada, el aparato técnico con que Scoto expresa sus ideas es, formalmente hablando, el que pertenece al vocabulario común de los discípulos del Estagirita.

Esta misma fidelidad a la tradición y al ambiente que le fué propio, en rigor, puede asimismo observarse en el planteamiento inicial escotista de los elementos ontológico-cognoscitivos que, no estrictamente ligados a la mecánica del proceso de conocimiento, operan, sin embargo, como fundamento y condición de esa misma mecánica e instrumentos adscritos. En términos más concretos, la discusión escotista del problema del conocimiento (discusión que ocupa principalmente, y dejando aparte otras muchas referencias aisladas en otros lugares de su obra, la d. 3 del Libro I del Opus Oxoniense, las qq. XIII, XIV y XV de las Questiones Quodlibetales y quizá también el -todavía discutido en cuanto a su atribución, pero indudablemente de inspiración escotista- tratado De Anima), se desarrolle dando por supuesto un conjunto de datos que en otros momentos del discurso escotista se detallan con precisión; y entre esos pre-supuestos y condiciones del conocimiento mencionaremos, indudablemente, la teoría del alma y de las facultades del alma.

El alma, en efecto, es el fundamento necesario de la actividad cognoscente del hombre, la condición misma de esa misma actividad. Como todos los teólogos que le preceden o rodean, Duns Scoto enseña en esta perspectiva que ese alma es la forma sustancial del hombre (1), forma en la que según Aristóteles reside el poder de animación de los cuerpos orgánicos (2), pero de la que en este momento interesa más destacar la posesión de dos nucleares "cualidades" (3) suyas, el intelecto-



to y la voluntad; perfecciones de una sustancia espiritual (4) que se diferencien de la misma por una aplicación más de esa misma distinción formal ex natura rei, o de no-identidad secundum quid, que en su momento vimos corresponder a la distinción entre atributos divinos, tanto entre sí como respecto de la esencia simple y única de Dios (5). Y, de este modo, el intelecto escotista comienza a dibujarse como una facultad-potencia, que en virtud de la generalidad de la noción de distinción formal ex natura rei se concibe como real y actualmente idéntica al alma en que se encuentra, pero formalmente distinto de ella; de modo que, a la vez y por lo mismo, igualmente puede decirse que dicho intelecto esté unitivamente contenido en esa misma alma a la que perfecciones (6), a tenor de la noción genérica de continencia unitiva que también en su momento comentamos.

Es así, en efecto, como a través de esta primera aplicación de las nociones básicas en la filosofía teológica escotista ejercerá toda su influencia el carácter espiritual y el destino trascendente a que el alma está llamada; influencia ésta que en virtud de ese lazo de identidad real entre el alma y su intelecto que la diferencia formal respeta, conseguirá a la postre hacer de la actividad de ese intelecto una operación asimismo básicamente espiritual. Y decimos básicamente por cuanto que, en una nueva aplicación de los principios teológico-filosóficos ya mencionados con anterioridad, esa misma identidad real alma-intelecto que señalemos ahora qué, si el status iste a que el alma se ve sometida en el estado de vistor ha afectado aun-que no esencialmente a su condición y virtualidades, las mismas condiciones impuestas por ese estado de tránsito en el mundo material habrán de dejarse sentir sobre la potencia intelectual. Y ésta, por lo

mismo, se convierte en la hipótesis escotista en algo para cuyo estudio tanto ha de tenerse en cuenta la limitación a ella impuesta por la sujeción actual al cuerpo y sus potencias sensitivas, cuanto el carácter de su Petriagenuina, la verdadera índole de los mecanismos que allí utilizaré para el conocimiento y de los objetos con que entonces entraré en contacto, -una expectativa que asimismo, en cuanto conservada por la identidad esencial insalterada de ese intelecto bajo cualquiera de sus estados posibles (?), teñiré en ciertos aspectos, incluso pro statu isto, la operación de ese intelecto.

Hemos pues comenzado a dibujar las que serán líneas de fuerza fundamentales en el abordamiento escotista del proceso de intelección, a tenor de la postura general teológica en otros momentos adopta por nuestro autor. El intelecto, según ello, será tanto una facultad actualmente atada al conocimiento a través de la sensibilidad, cuanto una facultad que por esencia esté destinada a la captación de entidades inmateriales, y de entidades que aprehenderá por modo intuitivo, y no por vía de abstracción. Lo cual querrá decir, para Scotto, que en la naturaleza del intelecto estará el poder conocer con independencia de las informaciones que le proporcione la sensibilidad, y que ese dato primordial deberá planear como paradigma crítico sobre cualquier conclusión que se haga al respecto contando únicamente con los datos aportados por la reflexión sobre el estado actual del hombre.

Ahora bien, los conocimientos teológicos indubitables de que Scotto hace gala no le impiden participar de muy numerosas tesis igualmente sostenidas por la filosofía aristotélico-tomista, -contra la que, como veremos, van directamente dirigidas sus críticas de teólogo ortodoxo. Hemos mencionado la noción de "alma", inmortal e incorruptible,

forma del cuerpo dotada de facultades. Digamos ahora que, como cualquiera de aquéllos autores hubiese podido enseñar, Duns Scoto sostendrá con firmeza la verdad que pro statu isto posee el viejo adagio nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu (8); y que, también como aquéllos, hará en consecuencia del intelecto en su estado presente algo que depende para sus actividades de los canales de la sensibilidad, al menos en el aspecto originario de esas actividades y sin perjuicio de lo que después precisemos en relación al tema de la memoria. Por lo demás, la lección del Sutil respecto de esos canales cognoscitivos sensibles apenas se aparta de los cánones habituales; y así, el De Anima, siguiendo como puede la diversidad de modalidades con que un órgano puede ser inmutado por el objeto, establece una clasificación de los sentidos en cinco que en todo coincide -salvo leves observaciones personales- con la teoría tradicional; a la que se añade una jerarquización de los sentidos que, muy en la órbita del predominio del paradigma de lo luminoso y visivo a que en el capítulo anterior nos referimos, otorga un primer puesto a la vista, y el final de la escala al tacto (9).

Al mismo tiempo, se deja un hueco en la teoría del Sutil a la noción, igualmente pacífica en su época, de "sentido común", cuyas funciones, siempre en relación de superioridad organizativa e iudicante respecto del acto de los sentidos particulares, se especifican en tres, atribuyéndose la segunda a la autoridad de Avicena, no a la del Filósofo: reflexionar, juzgar, distinguir (10). Y en correlación con lo dicho, Duns Scoto incluye asimismo en su obra una clasificación de los "sensibles" según el doble criterio que supone, por una parte, distinguir entre sensibles en potencia próxima y sensibles en potencia

remota a la sensación que sean susceptibles de causar, y, por otra parte, distinguir entre sensibles propios, comunes y per accidens, según el grado de la relación de exclusividad o de indiferencia que frente a los sentidos mantienen dichos sensibles (11)

Dentro ya de la propia estructura del intelecto, también Duns Scoto menciona entre las estructuras del mismo, en la huella del Filósofo, el fantasma de la imaginación, así como la doble posibilidad agente y pasiva del intelecto, a tenor de las cuales puede respectivamente el alma abstraer y comprender (abstrahere et intelligere) (12); ahora bien, la mención de esas estructuras no agota tampoco la enumeración de los elementos en cuyo juego va a desenvolverse la mecánica intelectual. Por el contrario, una profunda razón teológica pura, la necesidad de que el alma refleje de algún modo la estructura trinitaria (13), lleva a nuestro autor -en la línea esta vez de la enseñanza agustiniana- a incluir asimismo en el alma del hombre junto a la intelección y la voluntad, una memoria, una suerte de depósito de las aprehensiones inteligibles que se distingue formalmente, en cuanto perfección, de las perfecciones antecitadas de intelección y de voluntad (14). Y, de este modo, en la más perfecta de las formas (15), forma que en cualquiera de sus estados tiene siempre de por sí la misma insalterable perfección, puede Duns Scoto distinguir una triple actividad: en cuanto "memoria", poseyendo entonces un acto primero total respecto de sí misma y de cualquier objeto en cuanto intelectualmente aprehendido; en cuanto "inteligencia", nombre que el alma recibe al recoger la notitia y "estar bajo ella", y en cuanto "voluntad" (16).

De esta manera, y como acabamos de ver, la presencia de la memoria, cuyo papel habrá de ser más adelante fuertemente subrayado

por nuestro autor, asegure de entrada en este esquema el que la fundamental pasividad del alma frente al conocimiento -en cuanto puramente "inteligencia", y con las matizaciones que deban introducirse en esa apreciación general-, se ve contrapesada por el hecho de la actividad propia del alma en relación con los inteligibles, sin que en el ejercicio de tal actividad tenga respecto de ellos relación alguna de dependencia, al menos en el acto en sí de la memoria y abstracción hecha de las cuestiones de origen. No hay, en verdad, innatismo alguno en la teoría del Sutil, pero sí una autonomía del intelecto-memoria en el manejo de sus propios inteligibles adquiridos, y este es un aspecto que habremos todavía de reafirmar.

¿Acaban con esto los elementos que concurren a la producción de un inteligible? Desde el punto de vista subjetivo, sí. No desde el objetivo. La índole espiritual que en cuanto cualidad del alma hemos visto posee el intelecto, si alguna ventaja posee en orden a la no-dependencia del mismo frente a los órganos de la sensibilidad, al menos de derecho, conlleva sin embargo de inmediato, por otra parte, el que pro statu isto ese mismo intelecto no pueda abrirse directamente al conocimiento de las esencias que en este mundo se le presentan concretizadas, singularizadas. Por ende, se hace precisa una serie de entidades mediales, las especies, que constituyan el objeto propio de conocimiento del intelecto en cuanto re-presentativas de los objetos exteriores. ¿Qué son estas especies para Scotus? El concepto que de las mismas posee nuestro autor no difiere en mucho de lo que tradicionalmente ha venido enseñándose hasta él. Y así, según sus palabras, la species intelligibilis es una similitudo obiecti, una semejanza del objeto o re-presentación suya; una imitación de aquél que es justamente

la exportación del objeto, en cuanto principio quo del proceso de conocimiento, al acto de la intelección (17). Y, por lo mismo, convertida eo ipso en el re-presentante del objeto exterior en el momento en que éste traspasa el umbral subjetivo, si dos son los niveles posibles del conocimiento, es a saber, el sensible y el inteligible, el objeto proporcionará al sujeto dos "imitaciones" suyas, la una "sensible" y la otra propiamente inteligible; encontrándose ambas, según se nos asegura en otro pasaje, respectivamente en el intelecto y en el sentido ut in subiecto (18). Expresión con la que el papel del sujeto comienza también en esta cuestión a potenciarse.

Ahora bien: ¿es realmente necesaria la presencia de la species para el cumplimiento del acto de intelección? En este punto, a tenor del doble criterio que constantemente utilizará Scotus en estas materias, la respuesta del Sutil puede plurificarse. Es obviamente cierto que pro statu isto el concurso de la species es imprescindible para todo conocimiento actual: no hay, verdaderamente, y dada la actual organización de la psique, posibilidad ninguna de "conocer" sino lo que está presente al intelecto en cuanto objeto suyo de conocimiento, y dado que esa presencia no puede ser la del propio objeto en sí, es necesario postular esa entidad mediatriz y representativa que constituye precisamente "lo-que" el entendimiento conoce. Sin embargo, es asimismo cierto que el alma del hombre, sometida como está en esta vida al procedimiento de conocer "por abstracción" -y el conocimiento por ende a través de las especies de los objetos- está destinada de hecho a un conocimiento superior al actual, el conocimiento que se ejercerá en la Patria, en el estado beato, en el cual predominarán las notas de intuición e inmediatez en la captación. De lo cual se deduce que el engrana-

je, la armonización de las especies sensibles e inteligibles, corresponde únicamente a lo que es necesario pro statu isto, debiendo en consecuencia ser desechado como superfluo cuando el intelecto alcance esa plenitud y perfección en el ser y en el funcionamiento a que esté en principio llamado.

Al mismo tiempo, y tal como suele suceder en la obra del Sutil, ese paradigma teológico no se mantendrá meramente en su papel de límite futuro hoy por hoy inalcanzable, sino que el criterio por él señalado impregnará incluso y dejará su huella en los mecanismos actualmente vigentes de la intelección, advirtiéndose así en determinadas posiciones de Scoto esa atención omnipresente al verdadero carácter, transcendente y desligado de la sensibilidad, que el intelecto posee; atención que se traducirá específicamente en aquellas tesis de nuestro autor que, fundamentalmente, se apartan del canon tomista y aristotélico estricto. Pero esto es adelantarnos en la exposición.

Con sensibilidad, imaginación, intelecto agente y paciente, memoria, fantasmas y especies, el alma humana puede disponerse a conocer según Duns Scoto. Ahora bien, ¿conocer qué? La sentencia quizá más depurada que la filosofía epistemológica anterior a él haya podido construir es la que asegura que "el intelecto conoce lo universal, la sensibilidad lo singular"(19). Bien entendido, tal aserto se liga generalmente a las tesis aristotélico-tomistas, a tenor de las cuales, y resumiendo inadecuadamente sus complejidades, la meta de la abstracción se considera que consiste en un extraer lo quidditas que se encuentra engolfado en la cosa sensible, cosa sensible individualizada por la materia a la que es ciego el entendimiento. Para Scoto, el dictum antecitado tiene, si acaso, el valor genérico de verdad de que, también en su teoría, la intelección es evidentemente la operación que, y el intelec

to el lugar donde las esencias puras, neutras e indiferentes, se trans-mutan en verdaderos universales en acto, añadiéndoseles por la conside-  
ración intelectual la predicación universal y la relación de identidad  
con todos y cada uno de los singulares que de ella participan, -predi-  
cación que en el estado de "comunidad", de in-diferencia, tan sólo se  
encuentra virtualmente en ellas. Sin embargo, son muchas las matize-  
ciones que a ese principio general debe hacer el Sutil, y esas matize-  
ciones, derivadas indudablemente de su propia teoría de la singulariza-  
ción así como de su teoría de las esencias, constituyen quizá el núcleo  
más original de un proceso de conocimiento, el escotista, en el que van  
a comenzar a dibujarse los primeros atques a la concepción tradicio-  
nal de la abstracción que la historia filosófica posterior a él tanto  
aprovecharía.

En todo caso, resulte también probado para nuestro autor que  
el intelecto es el lugar de los universales en acto, y la intelección  
el proceso a cuyo través surgen éstos. En ese proceso, sin embargo, en  
modo alguno corresponde toda la actividad y la iniciativa al objeto de  
conocimiento, y en modo alguno puede atribuirse tampoco con exclusivi-  
dad al intelecto esa misma primacía y dominio. Antes bien, si queremos  
delinear de inmediato en qué exacto sentido levanta Duns Scoto, una  
vez más, un equilibrio de tensiones entre la pura subjetividad y el  
predominio del objeto, equilibrio que planeará como condición genéri-  
ca y determinante sobre toda la mecánica cognoscitiva, debemos aden-  
trarnos ahora en el estudio de la solución escotista al tema de la mu-  
tua relación entre la mente y el objeto de conocimiento.

Este problema, en los escritos del Sutil, se retrotrae a una



caracterización general de los tipos de causalidad concurrente; en este sentido, según Scoto, varias son las soluciones posibles que tanto según argumento de autoridad cuanto en abstracto pueden darse al problema de la concurrencia de causas a un mismo efecto, y en concreto a la concurrencia del intelecto y el objeto de conocimiento a la producción de la intelección. Cabe así, en primer término, atribuir el intelecto exclusivamente la totalidad de la eficacia en la producción de la intelección, tesis de origen indudablemente agustinista; los mantenedores de la misma suelen, según nuestro autor, reducir el papel que evidentemente juega todavía en sus esquemas el objeto de conocimiento (¿cómo, de otro modo, explicar el carácter necesario e independiente de nuestra voluntad que tiene el conocimiento sensible?) al de un mero excitante, un "término" o una causa sine qua non del conocimiento. (20)

A esta postura, el Sutil objetará que ni en primer término se conoce ese quinto género de causa que sería tal hipotética causa sine qua non, ni de otro lado la reducción del objeto a mera causa parcial de la intelección puede explicar el hecho de que el acto de intelección no sea continuo, sino discontinuo, ejerciéndose en determinados momentos y no ejerciéndose en otros; discontinuidad que al otorgar al intelecto una eficiencia total la corriente agustiniana pura no es capaz de justificar (21).

En directa oposición a esta tesis cabe admitir, por el contrario, que la iniciativa y la responsabilidad en el proceso de conocimiento corresponden al objeto de conocimiento, proposición que suele cargarse en el haber de Godofredo de Fontaines. Para Duns Scoto, la idea que este autor presente sería del todo parangoneable a la ex-

plicación que subyace a la iluminación de los cuerpos: y así, el intelecto agente se comportaría sencillamente como una luz que ilumina el contenido inteligible, el objeto, al cual corresponde únicamente ser la forma inteligible que es y dejarse iluminar por un intelecto que ni lo transforma ni "hace" (en el sentido preciso de causa eficiente) nada de él o con él, sino únicamente plegarse a la causalidad que el fantasma ejerce sobre él, una vez apartados de éste todas las condiciones que impiden la perfecta intelección (22).

Contra ello, el doctor Sutil tiene fundamentalmente dos objeciones que hacer: una, la no-explicación que esa teoría supone de los lazos que el intelecto establece mediante el juicio entre las quiddidades, tipo de actividad que desborda ya por completo el escueto contenido de conocimiento facilitado por el fantasma; otra, la imposibilidad que en ese supuesto se produciría de auto-reflexión del intelecto, auto-reflexión que es sin embargo un hecho de experiencia; por ello, admitir la tesis de Godofredo sería como envilecer un alma que es capaz de muchas más operaciones que la exclusiva de dejarse impresionar, en el sentido etimológico del verbo, por el fantasma (23).

Otras teorías podrían citarse todavía entre las que Duns Scotto critica, pero nos interesa mucho más acercarnos ya a su propia solución, equilibrada entre ambos extremos de la interpretación. El Sutil, al respecto, comienza por establecer como ya hemos enunciado los tipos posibles de concurrencia de causas a un mismo efecto. Porque, en verdad, la conclusión que de la crítica a las posturas antes mencionadas resulte primeramente es obviamente la de que ni sólo el intelecto ni sólo la causación objetiva bastan por sí mismas para provocar y acabar una intelección; hay, antes bien, un necesario "curso" cau-

del de ambos polos en juego, pero es justamente el carácter de ese concurso lo que se trata de matizar. Y, hablando en términos genéricos, dos causas pueden concurrir según Scoto a la producción de un mismo efecto o bien en igualdad de rango (como es el caso cuando dos hombres arrastran un mismo peso), o bien según un orden esencial que esas mismas causas respeten. Esta última hipótesis, a su vez, incluye dos supuestos diferentes: el caso en que la causa inferior no puede ejercer su actividad efectora sin el concurso de la superior (ya porque recibe de él la forma, ya porque recibe de ella la moción natural), y el caso en que la causa superior es más perfecta que la inferior, pero ésta última dispone de su propia fuerza motriz, no debiendo estar a la expectativa de que la primera o más perfecta se la proporcione (24).

A tenor de lo que hasta aquí hemos venido comentando, y sin necesidad de detenernos en las justificaciones pormenorizadas con que Duns Scoto rechaza como aplicables al supuesto del concurso de la causa-objeto y la causa-intelección las restantes hipótesis, la respuesta del Sutil se prevee ya: es justamente el último de los supuestos mencionados el que encuentra su educción al proceso de conocimiento: y así, intelecto y objeto se comportan según el Sutil como dos causas concurrentes a la producción de un mismo efecto, causas que están esencialmente subordinadas la una a la otra; pero subordinadas de tal modo que, sin embargo, la mayor perfección que el intelecto posee sobre el objeto no supone en absoluto que la otra causa parcial imperfecta, el objeto, no posea de suyo su propia causebilidad, y por ende que no sea perfecta dentro de su propia esfera de actuación (25).

Retengamos esta solución, que es precisamente la clave para comprender, a nuestro entender, la última y definitiva postura que la

teoría del conocimiento arroja en Scotus: concurrencia necesaria de ambas causas, mutua necesidad de complementarse, pero predominio indubitado, en cuanto más perfecto, de la causa-sujeto. Un equilibrio pues, tal será nuestra conclusión, entre las fuerzas complementarias de lo subjetivo y de lo objetivo, pero un equilibrio ligeramente vencido del lado subjetivo; predominio éste del sujeto así afirmado con carácter general, y que habrá de ser concretado en los pasos determinados a cuyo través ese intelecto "más perfecto" que el objeto, pero respetuoso de la propia eficacia autónoma que el objeto tiene de por sí, y necesitado a la par de su concurso, alcanza la intelección.

El intelecto, dijimos en su momento, es también en Scotus el lugar de la universalidad, y es asimismo el instrumento no-orgánico a través del cual esa universalización se consigue. Acabemos ahora de añadir, en segundo término, que sin embargo el intelecto por sí solo no puede concurrir a esa operación, sino que, sin mengua de la situación de prevalencia que en todo momento se arroja, le es necesaria al intelecto la presencia de la causa-objeto. ¿Cómo, pues, actúan el sujeto y el objeto en orden a la producción (del conocimiento) de universales? En primer término, advertimos que los lineamientos generales de la filosofía escotista hasta aquí dibujados impiden de entrada que los rasgos de la teoría del conocimiento de nuestro autor reproduzcan ni siquiera con relativa fidelidad el espíritu que preside la abstracción tradicional aristotélica. No se tratará aquí, como ya hemos insinuado, de un "des-pojar" o "desnudar" la quidditas rei sensibilis de las adherencias, inasequibles al entendimiento, que le acompañan desde el punto y hora en que la singularización se produce en esa teoría por obra de la materia. Por lo mismo, y en segundo término, tampoco se tra

taré en la lección de Scoto de una operación o transformación ninguna que deba ser efectuada por el intelecto agente sobre el fantasma. A este segundo respecto, y en el exacto sentido que a continuación precisaremos, es una de las más decididas sentencias de Scoto la que asegura que intellectus agens nihil causat in phantasmatis (26). Lo puede, en rigor, causar nada "en" él porque, insistimos, no hay espacio en la teoría del Sutil para ese trabajo de depuración, que la natura communis, fundamental piedra de toque en los esquemas de nuestro autor, impide de todo punto cumplir. ¿Por qué?

Si recordamos lo expuesto en capítulos anteriores, los elementos básicos que en la estructura de los objetos se distinguen según Scoto son la haecceitas, principio de singularización o individualización de las formalidades todas de ese objeto, la existencia de ese mismo objeto, y el conjunto de formalidades diversas, aspectos constitutivo-inteligibles del ente, -de las cuales resulta ser la primordial, obviamente, la natura communis que traduce la especie, la totalidad de la esencia específica del reiterado ente. Ahora bien, para cualquier formalidad dada en el objeto, es igualmente válido el principio general que supone que, habida cuenta que toda esencia es susceptible de un triple estado, en la mente o como universal-lógico, en la realidad, singularizada por la haecceitas, y en sí misma, en cuanto "común" o neutra, todas y cada una de ellas conservan incluso bajo la unidad numeral individuante que les impone la haecceitas esa unidad propia que poseen en cuanto entidades neutras, "comunes" o universales en potencia, unidad que como en su momento vimos es siempre menor que la del singular numéricamente diferente, pero mayor que la del universal en acto.

El intelecto, por lo tanto, se encuentra frente a los objetos, en cuanto cognoscibles, con los siguientes elementos precisos: la existencia del objeto, su haecceitas, o singularidad en cuanto tal, y el conjunto de las naturee jerárquicamente ordenadas cuya densificación produce a la par la onticidad y la inteligibilidad de ese objeto; naturee que tanto presentan al entendimiento su ser-singular, su ser numéricamente diferenciado por la haecceitas, cuanto su ser-en-sí, su unidad-de-neutralidad en cuanto esencias puras e indiferentes. ¿Cómo reacciona el intelecto ante todo ello? Nihil est in intellectu... son los sentidos los que en un primer momento se hacen cargo de esos datos objetuales; pero, en ellos, comienza ya de inmediato la criba, la selección de lo que realmente pasará a ser conocido: y así ya a nivel sensorial la haecceitas es un elemento del que pro statu isto y en cuanto tal el intelecto no puede tener conocimiento alguno; lo singular, como tal, se convierte en esta vida en un X incognoscible, en algo ignoto, al que ninguno de los órganos actualmente visibles del conocimiento, orgánicos o no, puede acceder.

Esta tesis, en la sistemática escotista, adquiere un carácter técnico preciso cuando, hablando del objeto del conocimiento, y ejemplificando su idea una vez más en la inevitable albedo, Duns Scoto advierte que incluso los sentidos, de hecho, no captan jamás "este" blanco, la albedo diferenciada numéricamente por la haecceitas, sino únicamente la natura communis que es en sí la "blancura", la esencia neutra e indiferente de lo blanco, presente en el objeto con esa unidad-de-neutralidad, esa unidad-de-comunidad que la esencia pura no pierde bajo ninguna de sus determinaciones individuales (27). Lo que el intelecto capta a través de los sentidos, por tanto, es únicamente la neu

tralidad de un quid, nunca la singularidad de un hoc, y es este dato inicial que sellará el resto del proceso cognoscitivo en Scoto.

En efecto, si a la vez recordamos que ya desde la caracterización avicenisiana de la esencia se nos dijo que propiamente hablando la natura communis no es un universal sino en potencia, y en potencia remota para ser predicado de cualquier supuesto, comprendemos ahora por qué en la hipótesis escotista a lo que el intelecto se enfrenta no es sino a un universal en potencia, a una "comunidad" esencial que, contra lo sostenido por los aristotélico-tomistas, no debe ser previamente des-singularizada por el intelecto en cuestión, -habida cuenta de que es la indiferencia de un en-sí lo que incluso a nivel sensible se está captando.

¿Es esto todo en la operación de los sentidos? Evidentemente no; contábamos asimismo con la existencia del objeto, y este sí es un dato al que los sentidos estén plenamente abiertos. Este tema, en rigor, nos conduce de inmediato a la fundamental escisión escotista entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo, al que nos referiremos con mayor detenimiento en el capítulo siguiente en relación a la teoría del conocimiento del singular. Podemos ya anticipar, en líneas generales, que hablando en términos de Scoto es intuitivo el conocimiento que se enfrenta al objeto existente en cuanto existente; y abstractivo aquel que no tiene en cuenta esa dimensión de existencia del objeto de conocimiento, prescindiendo absolutamente de ella (28). Ahora bien, hay indudablemente en la mecánica del conocimiento del hombre un primer nivel, el sensitivo, en el cual se ejerce una verdadera intuición sensible, un conocimiento del objeto en cuanto real y verdaderamente existente, actualmente presente a la mente en cuanto tal (29).

De resultados de esta doble determinación, el sentido presenta al intelecto una información dúplice: el conocimiento de una natura, considerada en su talidad neutra esencial de comunidad, y el conocimiento de que esa natura existe. Ninguna intuición, en cambio, es posible que se dé en esta vida del principio individuable como tal, y es así como ahora podemos entender la sentencia de Scotus sobre cuál es el primero de los pasos que la mente da en el proceso de obtención del universal en acto: in primo signo naturae est obiectum in se vel in phantasmate praesens intellectui agentis (30). El intelecto, a tenor de lo dicho, entra en contacto o es colocado en presencia del objeto; ese objeto, en los sentidos, ha engendrado una especie sensible, especie en la que como hemos adelantado entra al mismo tiempo la captación del en-sí neutro del objeto del sentido cuando la intuición de que se trata efectivamente de un objeto existente; o bien, en caso de que se trate de una intelección abstractiva, se halla presente al intelecto agente en cuanto contenido en el fantasma de la imaginación, en cuyo supuesto la consideración existencial ha dejado ya de entrar a formar parte del bloque informativo que la especie fantasmática supone. Y así colocados en presencia del intelecto pasivo el intelecto agente y el objeto de conocimiento, presente en sí mismo o en el fantasma, in secundo signo naturae in quo ista sunt praesentia intellectui possibili, ut agentis passio-gignitur species in intellectu possibili (31): nace, brota o surge una especie intelectual en el intelecto pasivo.

Ese gignitur, en rigor, debe entenderse como una verdadera "producción" de la especie inteligible por la única verdadera fuente susceptible de engendrarla, el intelecto agente. Esta apreciación es-



tá, de hecho, justificada porque, a tenor de lo que a continuación aparece nuestro autor, la "producción" de ese inteligible es un prius, algo que antecede y debe necesariamente anteceder al hecho en sí de la intelección: es el objeto de la intelección lo que realmente brota de la presencia simultánea del intelecto agente y el objeto ante el intelecto posible, y no la intelección misma, no el conocimiento mismo, que realmente sigue a esa operación de producción de la especie. Et tunc per speciem est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis (32). Presente pues, a su vez, el intelecto posible, la especie que el intelecto agente ha hecho brotar en él en presencia del fantasma, el intelecto posible puede ante ella engendrar por su parte lo que en sí mismo es ya el conocimiento de ese objeto.

¿Qué se deduce de este esquema? En primer término, sabemos a nuestro entender de comprobar hasta qué punto no puede hablarse ciertamente, en Scoto, de una verdadera "abstracción" en el sentido aristotélico-tomista del término. En segundo, y muy en concordancia con ello, hasta qué punto tampoco cabe en este sistema hablar de conversio ad phantasmatia. En tercer lugar, en qué sentido se despliega esa antes eludida equilibración y mutua concurrencia del intelecto y el objeto de conocimiento a la producción del único efecto que es el conocimiento del objeto. Estos tres puntos merecen un comentario por separado.

No hay, de hecho, "abstracción" en Scoto porque no es posible introducir en sus esquemas una ex-tracción o transformación alguna del objeto de conocimiento, para obtener a partir de esa operación la piedra preciosa que la ganga envuelve, si se nos permite la metáfora. El intelecto escotista no trabaja sobre el fantasma; se nos habla,

por el contrario, de una "concurrancia", de una co-presencia al intelecto posible del fantasma y del intelecto agente; y si alguna operación abstractiva puede mencionarse, es únicamente en el sentido de que no el conocimiento del objeto, sino el objeto de conocimiento, la especie inteligible, es producida, causada por el intelecto agente, hecha brotar por el poder de éste en el intelecto pasivo, -siempre, claro es, que concurre la presencia del fantasma. Y no hay, en segundo lugar, una abstracción, porque tal como anteriormente advertimos no hace falta según las fórmulas de Duns Scoto des-singularizar en absoluto un objeto de conocimiento que como tal se presenta en su faceta de universal remoto, de universal en potencia de serlo en acto, comunidad o in-diferencia dispuesta a ser inmediatamente hecha universal por la consideración intelectual que la afronta en cuanto predicable por identidad de todos los supuestos (33).

Si algún tipo de abstracción puede encontrarse en los textos de Scoto, es el sentido que la palabra tiene también de "separación", una separación que se diría preludiase lo que en la terminología de Francisco Suárez constituirá la praecisio: es decir, la consideración aislada de un contenido de conocimiento en sí mismo aprehendido, precindiendo de todos los demás que, aunque ligados a él en la realidad, puede ser separados por obra del entendimiento. En el tecnicismo escolástico, esta línea de interpretación viene a nuestro entender recogida por lo que se conoce con el nombre de ultima abstractio, una abstracción última, designando con este nombre aquel tipo de conocimiento que se obtiene cuando una esencia neutra, una esencia avicenisiana, es captada en su pureza esencial, aislada por completo de todo aquello que es ajeno a la unicidad y auto-identidad de su propia razón formal,

indiferente a la singularidad y a la universalidad, puro ser lo-que-es. (34) Pero prescindir-de, eliminar-de, considerar en su absoluta mismidad lo que en sí es indiferente a la concreción, no es sin embargo en modo alguno "abstraer" en el sentido de operar-sobre, de sacar a la luz un contenido inteligible que se encuentra oculto tras la materialidad singular; se trata, antes bien, de precisar, de delimitar, de dejar cada razón formal entregada a su puro ser en sí, en sí mismo apareciendo como tal, como neutra y común y potencialmente predecible por identidad de todos los supuestos de los que puede predicarse.

Es por ello que tampoco, en consecuencia de esto primero, podemos hablar de una verdadera conversio ad phantasmatia. El agente, en efecto, no puede volverse a buscar en el fantasma un universal en acto que en él no esté, porque lo que únicamente encontrará ahí es la neutralidad de comunidad que constituye verdaderamente lo captado por la sensibilidad. No hay conversión, pues, sino una genuina co-presencia, volvemos a insistir, de causas esencialmente subordinadas, sí, pero que producen, cada una por su parte con total y autonomía y en mutua colaboración, dos acciones paralelas y coincidentes. Y es así como podrá Scotus decir que, pro statu isto, parece necesario a la estructura de la psique que, al mismo tiempo que conocemos intelectivamente lo universal imaginatur eius singulare (34); de modo que, si en algún sentido ha de hablarse de conversio ad phantasmatia, no es sino entendiendo por tal que ambas potencias, fantasía e intelecto, coinciden en su operación: y así, no puede decirse en rigor que se "ve" el quod-quid-est brillando en el fantasma, sino que lo que ocurre es que, viendo ese quod-quid-est brillando en la especie inteligible, al mismo tiempo se alcanza, por obra del fantasma, ese mismo quod-quid-est.

tal como el fantasma lo ofrece in suo singulari. (35)

Es pues de este modo como se articula esa mencionada equiparación y mutua necesidad que sujeto y objeto, en cuanto causas parciales, mantienen respectivamente con relación a la producción del universal en acto. La presencia del objeto de conocimiento y la presencia del intelecto agente, causas esencialmente ordenadas, se condensan en una única causa total, de la que ambos formen parte necesariamente, y en la cual se integran según una de las gradaciones posibles de la idea de unidad a que en su momento hicimos referencia, la unidad de orden, unitas ordinis (36). Sin el intelecto, en efecto, sería imposible pensar en la existencia de un acto de intelección, pero sin la presencia de la especie malamente puede tenerse algo que conocer. Intelecto y objeto colaboren pues como causas respectivamente eficiente y formal de un mismo efecto, pero, insistimos una vez más, la primacía dentro de esa doble concurrencia corresponde al entendimiento.

Esta primacía, en rigor, tiene a nuestro entender su más amplis expresión en el tema ya preludiado del intelecto en cuanto memoria, pero alcanza en primer término su justificación en la doble caracterización que Scoto hace de la naturaleza del entendimiento y de la índole de su operación. Comenzando por lo segundo, señalemos que aunque la universalización propiamente dicha, es decir, la conversión en universal predicable en acto, absolutamente indeterminado, de lo que no es sino la neutralidad, la comunidad o universalidad en potencia remota de predicación de la natura communis, se obtiene a partir de la concurrencia del intelecto agente y de dicha natura indeterminada ex se, Scoto añade a continuación que en realidad es el intelecto agente, de esa operación, la causa integræ factivæ obiecti in inte-

tu possibili (37). En segundo lugar, y muy en consonancia con esta primacía intelectual tan fuertemente acentuada, Duns Scoto afirmará en otro lugar de su obra que el intelecto tiene una virtud causativa cuasi-ilimitada e indeterminada respecto de todos los inteligibles, dimensión que en cambio no poseen los objetos de conocimiento, y que en otro orden de consideraciones el intelecto se muestra como una causa susceptible de obligar a otras, dado que es un hecho que intelligimus cum volumus, según advirtió el Filósofo, y esto es propter intellectum mucho más que propter speciem (38).

Es esta una vertiente de afirmación del intelecto, del sujeto, que tiene una vez más firme apoyatura teológica. Esa apoyatura es, obviamente, los datos de la Revelación que nos han enseñado el destino del intelecto humano: la aprehensión conceptiva sin sujeción a la sensibilidad. De lo cual se deduce que sólo una teoría del intelecto que otorgue a éste su radical dignidad, su consecuente capacidad virtual de operar separadamente del fentasma y de las especies de la sensibilidad tendrá para Duns Scoto los caracteres de la certeza. A nivel de su propia tesis, esa dignidad intrínseca del intelecto que de suyo no está naturalmente sujeto al fentasma, que por ende debe mantener en todo momento su propia autonomía, se traduce como hemos dicho no sólo en esos principios genéricos que acabamos de reseñar, sino sobre todo en el papel nuclear que el intelecto como memoria se otorga en los textos de Scoto. Un intelecto concebido en su función de memoria, en efecto, no represente sino la capacidad, la potencialidad activa de una fuente del conocimiento para operar por y desde sí mismo, utilizando su propio depósito, por así decirlo, de especies inteligibles, y en consecuencia la directa no-sujeción

de ese intelecto a las aportaciones informativas provenientes de los niveles inferiores del aparato cognoscitivo (39).

Esta tesis, como es sabido, se opone directamente a la de Avicena, a la del intelecto vacío aviceniano siempre a la expectativa de los inteligibles que le proporcione cada vez el Intelecto agente separado (40). Por contra, levanta lo que para nosotros constituye el más directo legado de la noción de auto-identidad del alma en cuanto esencia, de su intrínseca inmutabilidad: la idea de continuidad, la continuidad que esa misma alma, en cuanto intelecto-memoria, es capaz de mantener al ser susceptible de conservar su propia vida intelectual, y al poseer por tanto la facultad de hacer resurgir esas especies que atesoró y que en su día contribuyó, como causa principal, a producir; facultad para la que ninguna excitación previa de la sensibilidad es necesariamente precisa (40).

Con lo cual, una vez más ese equilibrio construido por Scotto entre lo objetual y lo cognoscitivo, entre la entidad y la inteligibilidad propia de la forma y la operatividad del intelecto, doble fundamento de la verdad y la de la objetividad,<sup>(41)</sup> se rompe y vuelca del lado del intelecto, de un intelecto que recibe para sí la parte principal en el gestar el concepto universal, y que en sí y por sí mismo es capaz de provocar un recuerdo, de regenerar los contenidos inteligibles que en el modo dicho ayudó a obtener. No creemos pues arriesgar demasiado en la interpretación si concluimos que, en este equilibrio tenso de tendencias entre lo subjetivo y lo objetivo-formal, Duns Scotto está dando los primeros pasos, teológicamente fundados, hacia esa subjetivización que no habrá precisamente de carecer de desarro-

llo en la historia filosófica posterior a nuestro autor; hacia ese predominio del Sujeto que aquí, como también ocurrirá mucho más adelante en otros sistemas de pensamiento, se manifiesta por ese poder de auto-dación de contenidos inteligibles que se cuenta entre las capacidades del intelecto.

La teoría escotista del conocimiento, tal como ha llegado hasta nosotros, no carece indudablemente de vacilaciones, de puntos oscuros, de cuestiones cuya solución queda en el aire (42). Quizá esas imprecisiones sean debidas a la ya comentada secundariedad y subordinación a la reflexión teológica que se atribuye al tema en el discurso del Sutil. En todo caso, hemos procurado por nuestra parte presentar sin equívocos, hasta donde ello sea posible, lo que consideramos pertenece al balance definitivamente ganado por la crítica en la interpretación del espíritu con que Scotus afronta su epistemología. En ese espíritu, confluyen como hemos visto y juegan su juego tanto las orientaciones teológicas de un filósofo cristiano cuanto la teoría de la esencia pura que en su momento hubimos de desarrollar. Quede así, en conjunto y resumiendo, una hipótesis peculiar, a cuyo tenor el objeto real exterior produce en la sensibilidad del sujeto una especie sensible, especie acompañada de la intuición de existencia, en la cual lo verdaderamente captado por el sentido no es sino la natura communis del objeto al que se enfrenta, dotada de la unidad-de-neutralidad que le es propia a un objeto en potencia remota de ser predicado según universalidad. En segundo término, de la co-presencia simultánea al intelecto posible del intelecto agente y de ese objeto, presente en sí mismo o bien en el fantasma de la imagen (en cuyo supuesto carecerá de la dimensión intuitiva de existencia, pero continuará siendo únicamente lo que es, en el sentido

avicénico-escotista de la palabra) (43), surge en el intelecto posible una especie inteligible, verdadero objeto de conocimiento intelectual, engendrada a la medida de la natura communis; en un tercer momento, el intelecto posible, considerando esa especie inteligible, esse quidditas secundum se en sí misma i-limitada o in-diferente, cau se el universal en acto, el universal predicable por identidad de todos los supuestos de los que es predicable; de modo y manera que, añade Scoto, del mismo modo que el objeto del sentido es la quidditas secundum se, también esse quidditas illimitata lo es del intelecto, y no el universal en acto, -que no es objeto de conocimiento sino únicamente después del acto del intelecto considerante (44).

A nuestro juicio, lo que aquí se esté confirmando en líneas generales no es sino esa hipótesis primordial que en su momento avanzamos, a cuyo tenor el último y más genuino carácter de la quiddidad escotista, de la natura o formalidad, de la esencia en definitiva, es el constituir precisamente hablando el objeto de conocimiento al que el intelecto se orienta, a lo menos pro statu isto y sin perjuicio de sus capacidades virtuales de conocimiento directo del singular en cuanto tal, que ejercerá en otro estado superior de sí mismo. Y así, a la tesis de la capacidad omnicomprensiva que el intelecto corresponde de derecho, -tesis que como sabemos se formuló técnicamente al hacer de la idea de "ser", tomado en toda su indiferencia, el objeto adecuado del entendimiento- corresponde ahora desde el punto de vista de la causa formal del conocimiento, del objeto, un hacer de ese objeto propio del intelecto susceptible de aprehenderlo todo un en-sí puro, un noema, una densificación de sentido. Un núcleo desnudo de significación. Y así, el intelecto omnisabarcente responde la ab



soluble transparencia de un mundo cuya estructura nuclear es la de las esencias, ex-presión del "sentido" particular y global que hace de todo objeto de conocimiento la cifra, el símbolo de lo-que-se-exprime, del sentido unívoco de ser.

¿Se desprende de lo dicho que, en este proceso de conocimiento cuyas últimas consecuencias hemos apuntado, nada tiene que hacer la iluminación divina? La huella de la enseñanza de S. Agustín, la huella de la enseñanza que pretendió que conocemos las verdades a la luz de las ideas eternas, era demasiado poderosa para desdeñarla. Scotus dedica el tema, por ello, más de una consideración, en la que según su costumbre se mezclarán precisiones conceptuales con opiniones propias y ajenas. Por lo que a lo primero respecta, advierte nuestro autor de entrada que no es cuestión, desde luego, de la iluminación "general" que en todo conocimiento se produce, sino de la especial que supone conocer una verdad infalible. En este segundo sentido (45), el segundo cuidado de Duns Scotus será rechazar una vez más una hipótesis de su gran adversario Enrique de Gentile. Este autor, en efecto, había sostenido que incluso a nivel de conocimiento natural se hace necesaria una causalidad por parte de la luz increada, habida cuenta que de otro modo no habría posibilidad de obtener ningún conocimiento cierto, verdadero e inmutable de unos objetos contingentes y mudables. Duns Scotus ha visto en semejante idea una aplicación más de ese riesgo de escepticismo académico en que incurre el autor que a sus ojos representa paradigmáticamente la teología negativa, la equivocidad. Fideísmo, ocasionalismo, en definitiva un detrimento de la credibilidad de cualquier verdad naturalmente adquirida, eso es a la postre la tesis de la iluminación gentiana para Scotus, -pero esa tesis no se ajusta ni siquiera a las intenciones profundas de S. Agustín. (46)

No se ajusta a esas tesis porque el propio S. Agustín ha enseñado repetidas veces que el conocimiento científico, en cuanto tal, es naturalmente accesible al hombre pro statu isto, y que cabe en consecuencia otorgar un margen de confianza a los sentidos y a lo que éstos aportan. Y no es, en segundo término, casable tampoco esta teoría con las opiniones del propio Scoto, porque resulta un argumento sin fuerza en el esquema del Sutil el de la mutabilidad del objeto de los sentidos. ¿Acaso no ha enseñado Scoto que incluso a nivel sensible no es lo singular qua talis lo que no se conoce, no el flujo heraclíteo, sino la inmutabilidad de las naturae? El mismo autor que ha subrayado tan firmemente la independencia que el intelecto presenta frente a los datos sensoriales y las prerrogativas del mismo -autodación de inteligibles al margen de la causación sensible-, prerrogativas derivadas de su orientación a un estadio ulterior más perfecto, transcendente, se niega ahora a compartir el rechazo fideísta de la credibilidad, de la certeza del conocimiento natural por sí mismo y con independencia del socorro sobrenatural (47).

Este tema, en rigor, nos conduciría ahora directamente a la cuestión de la certeza inductiva, tal como ésta es efectivamente elaborada por Duns Scoto en lo que justamente se ha considerado un precedente de los métodos científicistas, aunado a una fundamentación de dicho procedimiento inductivo en la metafísica de esas mismas naturae a que aludimos. Es este sin embargo un aspecto que desarrollaremos en el capítulo siguiente, el hilo del tema de la cognoscibilidad escotista del singular. Por el momento, cerremos en cierta medida el círculo intelectual planteado, y volvamos al tema de la iluminación.

No hay, dijimos, necesidad de la iluminación por parte de

la luz increada para asegurar la certeza de un conocimiento natural que en sí y por sí goza de los medios suficientes para garantizar su verdad. ¿No hay pues presencia alguna de la iluminación agustiniana en los esquemas del Sutil? Sí la hay. De hecho, nuestro autor ha realizado un notable esfuerzo para tratar de asimilar la intención agustiniana en sus propios conceptos, y lo ha hecho según costumbre distinguiendo los cuatro posibles sentidos en que cabe conceder acatamiento a la lección del de Hipona. Y así, aceptará nuestro autor plenamente el que las verdades infalibles sean vistas in regulis seternis. Es un hecho, en efecto, que todos los teólogos están de acuerdo en que junto con el objeto y el intelecto se requiere un cierto concurso de la luz increada para el conocimiento de la verdad, según el cual dicha luz opere como causa remota de la aprehensión cierta. Ahora bien, según Scoto no puede conocerse ninguna verdad eterna in regulis seternis sin al mismo tiempo aprehender intelectivamente la idea misma. El problema es pues para el hombre de Duns, exclusivamente, cómo hacer intervenir en el proceso de conocimiento esa "luz increada" en cuanto causa remota de la intelección verdadera, y a la vez cómo salvar el conocimiento de la idea presente al intelecto divino, sin que Dios mismo sea conocido en esa aprehensión.

El doble problema, para Scoto, requiere previamente como dijimos una distinción de los posibles modos de comprender esa "iluminación" o "visión en las ideas divinas de la verdad" que se nos propone. La primera manera de concebirla es entender que vemos las verdades inmutables "en" los objetos secundarios del intelecto divino, es decir en las Ideas, en cuanto objeto próximo de nuestra intelección.<sup>(48)</sup> En efecto, cualquier inteligible, en la teoría de Scoto, posee antes que nada el ser diminuto, el ens deminutum que le proporciona el hecho de ser pen-

sede por el Intelecto Infinito, del cual se diferencia así formalmente ex natura rei y del cual constituye el objeto secundario. Ahora bien, en cuanto engendrada a partir de la luz increada, esos inteligibles son en sí mismos "verdad" y son en sí mismos "luz" (49). ¿No dijimos en el capítulo precedente que el paradigma de la luz era el que subrepticamente guiaba a Scoto tanto en su caracterización del en-sí de las esencias cuanto de la índole de sus relaciones? Aquí nos enfrentamos directamente con la que quizá constituye la más radical confirmación de esta idea, la asimilación formal de todo inteligible, en cuanto Ideas en la mente de Dios, a "luz", a luz participante de la eternidad de ese mismo intelecto infinito que la piensa (50), objeto secundario del conocimiento de Dios y próximo del nuestro.

En un segundo término, la idea de visión in regulis aeternis puede asimismo significar, según la metáfora del libro y sus inscripciones, que vemos las quiddidades escritas en el entendimiento divino en cuanto contenidas en él, que es el continente próximo de esos objetos-verdad, -sin que sin embargo el libro mismo, el continente, la luz increada en sí sea conocida (51). Y si a esta segunda versión del dictum agustiniano se objetase que es contradictorio afirmar el desconocimiento del intelecto divino en cuanto tal, y en cambio admitir que conocemos "en la luz" de ese entendimiento las verdades eternas, se responde, según Scoto, planteando el tercer modo posible de entender la visión agustiniana, modo que vuelve a recordar previamente que las ideas en/de Dios no poseen sino el ens diminutum que les concede el hecho de ser pensadas (52). Ahora bien, añade Scoto, ningún ser secundario puede causar de por sí un efecto real, una operación real, si no

es en virtud de la causación que le proporciona a su vez su propia causa. Lo cual conduce a afirmar que nuestra visión in regulis aeternis tiene el sentido de ver en ellos en cuanto objeto próximo, y en la luz increada en cuanto objeto remoto, causa próxima sin embargo de estas mismas ideas. Y de este tercer modo cabe decir que conocemos "iluminados por la luz increada", pero sólo en el sentido de que esa luz increada, en cuanto causa próxima, produce por sí la totalidad de los inteligibles en su ser-inteligible y la totalidad de las verdades necesarias, objetos secundarios del intelecto divino que mueven al nuestro en virtud de la causación que la propia luz increada les imprime(53).

Este tercer modo de comprensión, así, nos conduce en directo a lo que constituye el cuarto sentido posible de la lección agustiniana; y éste es el que consiste en suponer que se conocen las verdades sincerae en la propia luz increada, en cuanto que ésta se considera un objeto conocido remoto. La luz increada, en efecto, es el primer principio de todos los principios, de los especulativos y de los prácticos. Y el conocimiento que se remite a ella en cuanto remotamente conocida (tipo de conocimiento que es el del teólogo) es sin lugar a dudas más perfecto que el que únicamente se contenta con aprehender la verdad a tenor de los principios que rigen un género; del mismo modo que es más perfecto conocer las propiedades del triángulo en cuanto éste es participatio Dei, que conocer esas mismas propiedades per rationem trianguli (54).

Lo que Duns Scoto tiene que decir respecto al conocimiento de los universales parece completarse, al menos en sus rasgos fundamentales, con el contenido de estas breves notas. La teoría del juicio, la del raciocinio silogístico, escapan pese a su indudable inte-

rés al ámbito estricto de nuestra exposición: corresponden, en rigor, a la operación posterior del intelecto al operar con las quiddidades. Y es justamente la determinación del en-sí de esas quiddidades en cuanto objetos puros de conocimiento lo que perseguimos. De las tesis que hemos abordado, hemos podido sin embargo desprender que el ser-inteligible que las entidades formales poseen primariamente en cuanto objetos del Intelecto divino, objetos secundarios de la luz increada, viene en definitiva a reducirse a la concurrencia de una doble condición: la de ser "verdades" en sí, verdades puras, y la de ser "luz", condensaciones de transparencia y luminosidad cognoscitiva; uno y otro carácter son a la postre los que deben corresponder a genuinos objetos del conocimiento que ejerce un intelecto capaz del todo, objetos que en sí mismos no son sino lo que son: densificación de sentido. Al mismo tiempo, nos hemos aproximado a ese peculiar equilibrio entre tendencias que la teoría escotista del conocimiento presenta, un equilibrio que tal como hemos podido observar anuncia sin embargo los nuevos tiempos de la reflexión en su comenzar a vencerse del lado intelectual-subjetivo, del lado del individuo. Pero tal apreciación, en verdad, sólo podrá fundamentarse en toda su amplitud cuando en el próximo capítulo abordemos el que consideramos que constituye el tema complementario del hasta aquí expuesto: es decir, la intelección escotista del singular.

NOTAS

- (1) Vid E. BETTONI: Duns Scotto filósofo Vita e pensiero Milano 1966, p. 117: "D'accordo con tutti i maestri di teologia del suo tempo, Duns Scotto insegna che l'anima dell'uomo è una sostanza spirituale; che essa è unita al corpo a modo di forma sostanziale e che, di conseguenza, è propria di ciascun uomo..." - Op. Ox. IV d. 43 q. 2 n. 4: "Anima intellectiva est forma hominis specifica" - Op. Ox. III, d. 22 n. 17: "Cum dicitur a Philosopho, VII, Met.... quod anima est substantia animalium, et quod quid erat esse, dico quod accipit substantiam et quod quid erat esse pro notiori parte definitionis animalis, non autem pro tota definitione... Sicut ergo vult, quod non est anima animal, sic nec est definitio animalis, sed principalis pars." Op. Ox. IV d. 12 q. 1 n. 19: "Ubi statim ponit corpus, quod est perfectibile ipsius animae, vel totum compositum, cuius ipsa est pars; nec aliquid ponit pertinens ad essentiam animae, sed tantummodo hoc, quod est actus, quod significat respectum animae ad illud cuius est forma" - Vid: P. H. KLUG, OFM: "Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele" en Philosophisches Jahrbuch, 1923 (LXXVI), pp. 131-175.
- (2) Op. Ox. IV d. 43 q. 2 n. 5: "Aristoteles definit animam II De anima, quod est actus corporis physici organici potentie vitae habentis" - Quodl. q. 8 n. 4: "Aristoteles II De Anima concludit esse animam actum et formam corporis, quia est principium quo conveniunt ei operationes corporis animati" (ed. B. A. C. p. 313) - Rep. Per. II d. 16 n. 6: "Anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipse formaliter dat esse vivum" -
- (3) S. BELMOND: "L'intellect actif d'après Jean Duns Scot" en Revue de Philosophie (I), 1930, pp. 31-54. - P. 39: "Les facultés ne sont ni des accidents, ni des parties essentielles de l'âme réellement distinctes entre elles, mais plutôt des qualités opératives de l'âme, dont l'une n'est pas formellement l'autre, susceptibles par conséquent de définitions bien tranchées" -

- (4) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 4 n. 580 (ed Vet. t. III p. 343): "Anima... habet in se perfectionem aliquam secundum quam formaliter recipit notitiam genitam, et habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter recipit volitionem. Istas... perfectiones dicuntur... 'intelligentie' et 'voluntatis', -vel 'anima' in quantum habet ipsas."
- (5) Op. Ox. II d. 16 q. un n. 18 (ed García p. 582): "Sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quae non sunt partes essentialis animae, ... non quod sint essentialis eius formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive, ut in I lib. probatum est de attributis Divinis".-
- (6) Ibd.: "...sed sunt unitive contentae in anima, quasi passionibus eius, propter quas anima est operativa. (...) Imaginandum est ergo quod anima in primo instanti naturae est natura telis, in secundo instanti est operativa, sive potens operari secundum hanc operationem vel illam, et potentiae, quae sunt principia operationem, continentur unitive in essentiali".-
- (7) Quodl. q. 14 n. 2 (ed B. A. C. p. 495): "Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturae institutae sive destitutae sive restitutae, habet eandem perfectionem naturalem, intelligendo de illa quam ex necessitate naturae requirit..."
- (8) QQ. Met. I q. 4 n. 4.-QQ. Met. II q. 1 n. 2.-QQ. Met. I q. 4 n. 7.- puede encontrarse la traducción y comentario de estos textos en J. M. MARTINEZ: "Criteriología escotista. Doctrina textual del B. J. Duns Escoto" en Verdad y Vida, XII, 1945, pp. 651-681.- P. 655: "A estos actos del entendimiento es necesario que precedan los actos de los sentidos, porque, aunque por modo extraordinario pudiera de otra manera tenerse algún conocimiento, normalmente enseña la experiencia que al faltar un sentido, falta también el conocimiento de los objetos correspondientes a aquel sentido" (QQ. Met. I q. 4 n. 4)
- (9) De Anima q. 6 n. 3: "Ex diversitate inmutationis organi ab obiecto, et conformationis sumitur sic sufficientis sensuum: quia aliquando sensus inmutantur tantum intentionaliter; aliquando cum hoc naturaliter.-Si primo modo, sic est visus.-Si secundo modo, aut est trans



mutatio naturalis ex parte obiecti, aut ex parte organi.--Si ex parte obiecti, aut fit talis inmutatio mediante motu locali, et sic est auditus, qui inmutatur a sono se multiplicante in aere usque ad auditum, mediante motu locali; aut fit mediante motu alterationis; sic est odoratus, qui sentit odorem procedentem ab odorabili, secundum quod est alteratum per calefactionem, unde in hyeme vix odoratur corpus odorebile, precipue si sit congelatum.--Non autem accipitur aliquis proprius sensus secundum quod inmutatur per motum in quantitate; quia quantitas est sensibile commune, non proprium; et ideo secundum eam non debet assignari sensus proprius.--Si autem inmutatio sit naturalis ex parte organi, sic habemus gustum et tactum. Sed differunt, quia organum tactus inmutatur a calore vel qualitate sensibili, quae est eius obiectum immediate, vel saltem potest ab eo immediate immutari; gustus autem non potest immediate immutari a sapore, qui est eius obiectum, sed mediante humore salivali coincto linguae".-- Ibd n. 5: "Ex praedictis patet ordo potentiarum: quod visus, cum inmutatur tantum intentionaliter, est nobilior sensus est certior.--Post hunc autem auditus, qui minus materialiter inmutatur; quia mediante motu locali, qui tantum est primum motuum.--Post hunc olfactus, quia inmutatur materialiter ex parte obiecti, quod est remotius a potentia quam organum.--Post hunc gustus, quia inmutatur materialiter ex parte organi, sed non immediate cum suo obiecto, sed mediante humore intrinseco.--Ultimus autem quoad nobilitatem cognitionis est tactus, quia immediate ab obiecto suo materialiter inmutatur".-- Sin embargo, añade el autor de De Anima que, siendo el más imperfecto, es el tacto en cambio el primero en cuanto al orden generativo: "Est tamen primus ordine generationis, vel imperfectionis, vel communitatis, quia est fundamentum omnium aliorum, et communis omnibus habentibus sensum, etiam imperfectum".--

- (10) De Anima, q. 10 n. 8: "De ordine actuum sensus communis potest sic dici, quod primus actus eius est reflexivus super actum sensus particularis; quia ab illo actu immediate inmutatur sensus communis.--Secundus est iudicare de obiecto sensus proprii secundum se et absolute, non tantum unius, sed cuiuslibet sensus; et istum actum attribuit Avicenna, licet non Philosophus.--Tertius actus eius est cognoscere differentiam plurium sensibilibus propriorum secundum se, quem cognoscere ut differens ab aliis, quia impossibile est cognoscere differentiam aliquorum, non cognitis extremis".--La teoría escotista del sentido común no ha sido objeto, que sepamos, de una

excesiva bibliografía. Puede consultarse el trabajo de S. BELMONT: "Essai sur la théorie de la connaissance d'après Jean Duns Scot" en La France franciscaine, XVIII, 1935, pp. 3-66.- Vid pp. 5-7.

- (11) De anime q. 6 n. 6: "Sensibilis communis medis sunt inter sensibilia propria, quae immutant sensus proprios per se et primo, et sensibilis per accidens, quae nec per se, nec primo immutant sensus; quia sensibilia communis non immutant per se sensus proprios, quia faciunt ad differentiam immutationis; aliter enim immutant magnitudinem magnam et parvam, et unum quoniam multa, et circulare quoniam triangulare, et quiescens quoniam motum; sed non faciunt ad substantiam immutationis sensus proprii, nisi mediante sensibili proprio; et ideo secundum illud non debet sumi aliquis potentia sensitiva propria". Sobre los sensibles próximo y remotos, vid: Rep. Par. IV d. 12 q. 2 n. 5
- (12) Op. Ox. IV d. 45 q. 2 n. 2: "Anima humana est perfectissima forma, et eius propria operatio secundum intellectum possibilem est intelligere, secundum agentem abstrahere, et secundum voluntatem velle. Nullus modus essendi potest convenire anime, secundum naturam suam in quo non possit in istas operationes".-
- (13) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 4 n. 596 (ed Vat. t. III, p. 352): "Ad primum argumentum principale concedo quod quaelibet essentia creata in quantum haec essentia, producta secundum talem ideam, non representat Deum sub ratione trini; quia non causatur nec ideatur a Deo sub ratione trini, sed sub ratione unius. Sed tamen aliqua essentia creata, ratione essentiae suae et multorum concurrentium in ea -tamquam unum totum aggregatum- potest esse representativum Trinitatis, et eorum quae apprehenduntur in Trinitate: tale quid est mens, accepta in se et cum operationibus suis, quia ibi est unitas et distinctio et ordo originis..." Vid: Th. A. FAY: "Imago Dei. Augustine's Metaphysics of man" en Antonionum, 1974, pp. 173-197
- (14) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 4 n. 580 (ed Vat. t. III p. 343): "Anima habet in se aliquam perfectionem secundum quam est actus primus respectu notitiae genitae, et habet in se perfectionem aliquam secundum quam formaliter recipit notitiam genitam, et habet in se aliquam perfectionem secundum quam formaliter recipit volitionem. Istae tres perfectiones dicuntur 'memoria', 'intelligentia' et 'voluntas', -vel 'anima' in quantum habet ipsas".

(15) Op. Ox. IV d. 45 q. 2 n. 2: "anima humana est perfectissima forma..."

(16) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 4 n. 580 (ed Vat. t. III p. 343): "anima ergo in quantum habens actum primum totalem respectu intellectio- nis -aliquid scilicet animae et obiectum sibi praesens in ratione 'intelligibilis' - dicitur 'memoria', et hoc 'memoria perfecta', in- cludendo tam intellectum quem illud quo obiectum est sibi praesens; ipse eadem anima in quantum recipit notitiam genitam, dicitur 'in- telligentia', -et 'intelligentia perfecta', ut est sub illa noti- tia genita; voluntas etiam dicitur 'perfecta' in quantum est sub i- llo actu volendi perfecto." -

(17) Op. Ox. I d. 17 pars 1 q. 1-2 n. 90 (ed Vat. t. V p. 183): "Illud autem quo ut principio activo -ex parte obiecti- speculamur, est species intelligibilis". - Quodl. q. 13 n. 32 (ed B. A. C. p. 489): "Species intelligibilis est qualitas absoluta...et tamen communi- ter vocatur similitudo obiecti; non quod ille sit relatio quem per se importat hoc nomen 'similitudo', sed quia ipse ex natura sua est quaedam forma imitativa et representativa obiecti; ideo dicitur similitudo talis, scilicet per imitationem..."

(18) Op. prim super I Perih. q. 2 n. 1: "Dico speciem intelligibilem similitudinem intelligibilium, quae est in intellectu ut in subiec- to; sicut species sensibilis est similitudo rei sensibilis, quae est in sensu ut in subiecto". -

(19) Op. Ox. III d. 33 n. 6: "Sensus, secundum communiter loquens, cog- noscit singulare, et intellectus universale". -

(20) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 n. 407 (ed Vat. t. III p. 247): "In ista questione est una opinio, quae attribuit totam activitatem res- pectu intellectio- nis ipsi animae, -et imponitur Augustino". - Los argumentos a favor de esta tesis, en Id nn 409-410-411-412 (pp. 249-250): "Pro ista opinione arguitur per rationes sic: effectus non excedit causam in perfectione...ergo operatio vitalis non po- test esse nisi a principio agendi vitali vel vivo. Istae operatio- nes cognoscendi sunt operationes vitales, ergo sunt ab ipse anima sicut a ratione agendi. Item, quando forma est perfectior, tanto est actualior, et per consequens activior...sed anima intellectiva

inter omnes formas, est actualissima: est ergo maxime activa; ergo se sola potest in operationem suam... Item, tertio, philosophus ...distinguit inter actionem et factionem, et vult quod actio proprie dicta manet in agente... intellectio ergo proprie est operatio manens in agente; manet autem in parte intellectiva, ergo erit ab ea ut ab agente. Quarto, et idem est, quia actio proprie dicta, et prout distinguitur contra factionem, denominet agens. 'Intelligere' autem denominet hominem secundum partem intellectivam, ergo etc".-

(21) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 nn 414-415 (ed Vat. t. III, pp. 251-252):

"Hoc arguitur ratione, quia quando duae causae priores ipsa re, scilicet efficiens et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impeditae, sequitur effectus vel potest sequi. Ergo si anima est totalis causa active notitiae genitae -et ipsa est materia disposita sive subiectum susceptivum respectu eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens- cum sit causa naturalis, semper erit 'intellectio quaecumque' actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest. Per hoc improbantur diversi modi tenendi ponentium istam opinionem. Si enim ponatur obiectum necessarium in ratione causae 'sine qua non', vel in ratione termini vel in ratione excitantis, -si non detur sibi aliqua 'per se causalitas' (cum anima semper sit in se perfecta et passo approximates), nec aliquod impedimentum de novo, remotum, -quomodo salvabitur quod ipsum necessarium requiritur, nisi ponendo quinque genera causarum?".-

(22) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 nn 422-423-424-425-426 (ed Vat. t. III, pp. 256-260):

"Alia est opinio, quae totaliter est in alio extremo, -quae dicit, sicut colligitur ex diversis locis sic opinantis, quod anima intellectiva ut intellectiva est, nihil habet activitatis respectu intellectionis. (...) Per idem dicunt quod intellectus agens non potest aliquid causare effective in intellectu possibili, quia non distinguitur ab eo subiecto, sed quasi formaliter ipsum lumine suo perficiendo huiusmodi illustrationem facit, -sicut "cum producitur aliquod corpus luminosum (in quo sunt istae duae perfectiones, scilicet diaphaneitas et ipsa lux), dicitur quod lux huiusmodi corpus perspicuum facit luminosum, non transmutando ipsum a potentia praecedente ipsum actum ad talem actum, sed totum simul factum est secundum rationem causae efficientis ab agente extrinseco", producente corpus tale ad esse tale; sed ideo dicitur lux

facere illud corpus luminosum, quia est formaliter perficiens illud corpus. Ita est in proposito. Intellectus agens in ratione causae efficientis nihil agit in intellectum possibilem..."

(23) La argumentación, sumamente prolija, se extiende a lo largo de los nn 427 a 449 de Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 (ed Vat. t. III pp. 260-271). Recogemos de los seis argumentos de Scoto, como más importantes, el primero ("Hoc videtur inconueniens, quia vilificat valde naturam animae. Nullam enim perfectionem videtur phantasma posse causare in intellectu excedentem nobilitatem eius, quia effectus sequi-vocus. Ergo nihil causatur praecise a phantasmate in intellectu, si cut ponit iste opinio. Omnis enim intellectio, aut est perfectior phantasmate, aut nulle erit in homine": n. 429, pp. 261-2), el cuarto ("...quomodo intellectus discurreret, syllogizando et arguendo, si phantasma causet omnem intellectionem? Non enim videtur intelligibile quomodo phantasmatum occurrentia causant omnem discursum": n. 440, p. 267), el quinto ("...quomodo causabuntur intentiones logicae vel relationes rationis": n. 441, p. 267), y el sexto ("...quomodo reflectitur intellectus super actum suum, et hoc quomodo erit in potestate potentiae reflectentis?": n. 443, p. 268).-

(24) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 n. 496 (ed Vat. t. III pp. 293-294). Vid: I. MANZANO: "El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto" en Verdad y Vida, XXXII, 1974, pp. 307-373. Especialmente, pp. 325 y ss.

(25) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 nn 497-8 (ed Vat. t. III, pp. 294-5). Vid n. 498 in fine: "Sunt ergo causae essentialiter ordinatae, et ultimo modo, videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia".-

(26) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 1 n. 359 (ed Vat. t. III, p. 217).-La edición crítica ha variado ligeramente la redacción de esta frase, tradicionalmente citada en estos temas escotistas, sin alterar su intención: "...nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatibus..." Hemos preferido conservar la redacción primitiva, más vigorosa, dado que el sentido es el mismo.-

(27) Rep. Par. III, d. 14 q. 3 n. 9: "Cum dicitur sensus est singularium,

dico, quod impossibilius est singulare per se sentiri, quam per se intelligi, quis principium inmutandi sensum non potest esse nisi natura ut natura; igitur non immutat ut haec; ideo sensus non cognoscit per se singulare ut hoc. Quis si sint duo corpora in eodem loco, nullus sensus indicabit ibi dualitatem accidentium, esto quod illa duo sint alba; igitur solum refertur sensus per se in naturam, et non in naturam ut haec".-

- (28) Rep. Par. I d. 33 q. 1 n. 12: "Cognitio intuitiva est obiecti, ut obiectum est praesens in existentis actuali."- Rep. Par. IV d. 10 q. 9 n. 4: "Cognitio intuitiva proprie dicitur visio".- Rep. Par. IV d. 45 q. 3 n. 13: "Cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis, ut existens est..."- Rep. Par. IV d. 49 q. 11 n. 9: "Dico, quod ad cognitionem abstractivam non concurrat obiectum cognitum secundum seipsum, sed secundum aliquid quod supplet vicem eius."- Quodl. q. 13 n. 8 (ed B. A. C. p. 455): "Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum: de visione coloris et communiter in sensatione sensus exterioris. Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existentis in se, sed vel obiectum non existit vel saltem ille cognitio non est eius ut actualiter existentis. Exemplum: ut imaginatio coloris, quis contingit imaginari rem quando non existit sicut quando existit".-

- (29) Op. Ox. IV d. 43 q. 2 n. 11: "Sensus autem existentis est ut existens est".-

- (30) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 1 n. 382 (ed Vat. t. III p. 233)

- (31) Ibd.-

- (32) Ibd.-

- (33) QQ. Met. VII q. 18 n. 6: "Primo modo dicitur natura, absolute sumpta, universale, quis non est de se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale". Op. Ox. II

d. 3 pars 1 q. 1 n. 37 (ed Vat. t. VII, pp. 406-407): "Ad primum dico quod universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quem ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quis secundum Philosophum I Posteriorum 'universale' est quod est unum in multis et de multis. Nihil enim -secundum quamcumque unitatem- in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente 'hoc est hoc', quis licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere potest dici de quolibet inferiore, quod 'quodlibet est ipsum'; hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, -quod quidem 'ut intellectum' habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quod ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo 'hoc est hoc'".-

(34) Rep. Par. I d. 26 q. 3 n. 7: "Aliud est circumscribere, et aliud abstrahere, ut patet per Philosophum a quo habemus nomen; nam de circumscriptione patet per Philosophum in Praedicamentis cap. 3, ubi docet, cognoscere correlativum alicuius relativi, utpote quod dominus sit correlativum servi, per hoc, circumscripto a domino omni alio, ut quod sit dives vel nobilis, manente hoc solo, quod est dominus, adhuc servus ad ipsum dicitur. Unde circumscriptio est positio in intellectu unius esse sine alio, ut videtur quid sequitur; et sic ponit Boetius, De Hebdomadibus, de Deo, quod sit ens, circumscribendo quod sit bonus.- Abstractio vero est consideratio unius sine alio, non dicens esse unum sine alio, sed unum considerari, non considerando aliud; et sic loquitur Philosophus II Phys. text. 15, cum dicit, quod abstrahentium non est mendacium".- Op. Ox. I d. 5 pars 1 q. un. nn. 19-20-21-22 (ed Vat. t. IV pp. 18-21): "In substantiis...tantum est abstractio a supposito propriae naturae communiter, quis non sunt naturae concernere aliquid alterius naturae; ideo prima ista abstractio est maxima. Abstrahendo enim naturam humanam a suppositis quae sunt vere illius naturae -sicut abstrahitur cum concipitur humanitas- non remanet ulterius alia abstractio: et istud ut sic conceptum, est praecise ipsummet, quia cuilibet alii extraneum, -sicut dicit Avicenna V Metaphysicae quod 'equitas est tantum equitas' et nihil aliud. (...)Ex istis...apparet quae sit ultima abstractio, quia 'quiditas absolutissima, sumptae ab omni eo quod est quomodocumque extra rationem quidditatis'..."-

- (34) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 1 n. 392 (ed Vat. t. III p. 239): "Quod additur de Philosopho, quod 'speculamur 'quod quid est' in phantasmatibus'; etc., -pro omnibus talis auctoritatibus dico quod talis est connexio istarum potentiarum phantasie et intellectus pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cuius singulare phantasiamur; nec est alia conversio ad phantasmata nisi quod intelligens universale imaginatur eius singulare..."
- (35) Ibd: "...nec intellectus videt 'quod quid est' in phantasmatibus sicut in ratione videndi, sed intelligens 'quod quid est' relucens in specie intelligibili, ut relucens in specie intelligibili, videt illud in suo singulari, viso per virtutem phantasticam in phantasmate".-
- (36) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 m. 503 (ed Vat. t. III p. 298): "Per idem patet ad secundum, quis in quocumque uno ordine causae, oportet ponere respectu unius effectus unam per se causam, et unam rationem per se causandi (ita intellectus in suo ordine causalitatis est unus, et habet unam rationem formalem causandi, -et species vel obiectum in suo ordine causandi est una causa specialis, et habet unam rationem causandi), sed non oportet totalem causam prout completitur omnes causas partiales, habere unam rationem causandi nisi unitate ordinis; quod si cum unitate ordinis concurrat 'unitas per accidens', hoc accidit, sed unitas ordinis est 'per se'. Exemplum: sol in suo ordine causandi habet unam rationem causandi respectu proles, et pater in suo ordine causandi est una causa unius rationis, sed causa totalis quae complectitur solem et patrem, non habet aliquam unam rationem formalem causandi -sicut non est una causa- nisi unitate ordinis; et si contingat causas sic ordinatas praeter unitatem ordinis habere 'unitatem per accidens', in quantum scilicet una accidit alteri, hoc non competit eis 'per se' in quantum causae ordinatae".- Op. Ox. II d. 3 pars 2 q. 1 n. 282 (ed Vat. t. VII, p. 531): "Ad propositum igitur dico quod non solum ista non sunt movens et motum primo modo, sed nec secundo modo proprie (sicut se habent sol et pater in generatione), sed tantum sunt duae causae quae ex aequo se habentes, quoad hoc quod neutra per se totaliter movet et tamen una priorem causalitatem habet respectu effectus quam altera".- Vid también Quodl. q. 15, n. 10 (ed B. A. C. p. 553).-



(37) QQ. Met. VII q. 18 n. 8. - Ibd.: "Nec est alia causa, quod intellectus cum natura facit obiectum sic esse, nisi quis est talis potentia, sicut nec quare delidum calefacit; est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis et ad indeterminationem universalis, et sicut a producente coniungitur singularitati, ita a re agente et simul ab intellectu agente coniungitur universalitati. Et isto modo bene intelligit illud dictum Avicennae V Met. cap 1, quod natura de se non est universalis, nec particularis, sed tantum natura".-

(38) Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 3 n. 559 (ed Vat. t. III, p. 333): "Videtur quod pars intellectiva habeat principaliorē causalitatem respectu intellectionum modo nobis naturaliter convenientium: (...) Secundo, quia illa est principalior causa, quae agente, alia causa coagit, et non e converso quam alia; intellectu autem nostro agente ad intellectionem, obiectum in se vel in specie coagit: est enim in potestate nostra 'intelligere' quia 'intelligimus cum volumus', II De Anima; hoc non principaliter propter speciem - quae est forma naturalis - sed propter intellectum, quo uti possumus cum volumus; principaliter autem actionem intellectus consequitur actio speciei, quae nata est esse semper uniformis ex parte speciei". - Hay asimismo otro argumento fundamental para la apoyatura de la tesis. Y es el carácter de "ilimitación activa" que posee el intelecto: "Indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis passivae in suo ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatae, et ideo non determinatur per formam quae sibi sit ratio determinata agendi, sed tantummodo per praesentiam obiecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio" (Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 2 n. 545; ed Vat. t. III p. 326).-

(39) Rep. Par. IV d. 45 q. 3 n. 2: "Notitiam correspondentem actui de praeteritis voco recordari; cuius obiectum est praeteritum secundum quod praeteritum est. Sed non quoadcumque obiectum praeteritum est obiectum memoriae, sive actus recordativi, sed tantum actus praeteritus recordantis, inquantum praeteritus est, dicitur principium et immediatum obiectum memoriae." Ibd. n. 9: "In hoc tamen est differentia inter reminisci et recordari: quia reminisci est eius quod prius cecidit et delectum est a memoria, et ita est actus intrinsecus et discontinuus; sed recordari est eius quod

fuit in memoria imperfecte, sed actus iteratus faciut ut eius memoria perfecte habetur".-Op. Ox. IV d. 45 q. 3 n. 5: "Ex hac ratione nominis, recordatio est cognitio seu cogitatio actus alicuius praeteriti ipsis recordantis, et hoc inquantum praeteriti, sequuntur quaedam ex hoc quod dicitur praeteriti sequuntur primo quatuor certa.-Quorum primum est illud, quod potentia recordativa habet actum post tempus, alioquin non esset praeteriti ut praeteriti.-Et istud dictum Philosophi, quod memoria habet actum post tempus, debet intelligi per se, ita quod actus recordandi per se succedit recordato: sunt autem haec verba sua: 'post tempus memoria omnis fit'.-Secundum, quod percipit fluxum temporis inter illud instans vel tempus, in quo fuit illud quod est obiectum recordationis, et instans praesentis perceptionis.-Tertium, quod obiectum recordationis quando obicitur recordationi non est in se praesens, oportet quod sit praesens per speciem. Et tunc potentia recordativa erit conservativa speciei, et hoc loquendo de totali potentia requisita ad recordationem".-Ibid n. 6: "Ex recordatione autem illius obiecti speciali, scilicet, actus praeteriti ipsius recordantis, sequuntur quatuor certa.-Primum quidem est, quod recordatio erit duplicis obiecti: unius remoti vel ultimi, scilicet, alicuius circa quod recordans quandoque habuit actum humanum; et alterius ut proximi, scilicet, actus humani et praeteriti tendentis in obiectum illud.-Secundum, quod, cum oportet potentiam recordativam habere speciem, et hoc loquendo de tota integra requisita ad recordationem, et non possit illa imprimi ab obiecto quando est actu praesens: illud autem obiectum proximum est actus humanus praeteritus; ergo dum ille fuit imprimebatur species necessaria.-Tertium, quod nullus potest habere recordationem, nisi de actu proprio, et hoc humano; quia per solum illum cognitum ut obiectum proximum cognoscitur obiectum eius ut obiectum remotum; et per consequens non potest recordari actus eiusdem rationis in alio, cuius in seipso recordatur.-Quartum, cum non possit imprimi actus humani praeteriti species in aliam potentiam, nisi cuius ille actus est obiectum, sequitur, quod oportet 'actum cognoscendi praeteritum esse obiectum potentiae recordativae'".-

(40)E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales Paris J. Vrin 1952, pp. 519-522.

(41)Quodl. q. 1 n. 17 (ed B. A. C. p. 29): "...nam haec est ratio memo-

rise perfectae: intellectus habens obiectum intelligibile proportionatum actu sibi praesens".- Op. Ox. I d. 2 pars 2 q. 1-4 n.310 (ed Vat. t. II p. 313): "Ad primum respondeo quod hoc totum 'intellectus habens obiectum actu intelligibile sibi praesens' habet rationem memoriae perfectae in actu primo, quae scilicet est immedietum principium actus secundi et notitiae genitae; in hoc autem principio quod est memoria concurrunt duo, quae constituunt unum principium totale, videlicet essentiae ratione obiecti, et intellectus, quorum utrumque per se est quasi partiale principium respectu productionis adaequatae huic totali principio".- La primacía de la memoria tiene un notorio fundamento teológico: la identificación de la misma con el Padre en la Trinidad: "Ad secundum dubium dico quod memoria in Patre est principium operativum Patris, quo scilicet ut actu primo Pater formaliter intelligit ut in actu secundo; est eadem memoria Patri principium productivum, quo Pater existens in actu primo producit ut in actu secundo notitiam genitam" (Id. n. 311, p. 314).-La cuestión de la memoria se desarrolla, principalmente, a lo largo de la q. 1 ("Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi") de Op. Ox. I d. 3 pars 3 (nn. 333 y ss, ed Vat.t. III pp. 201 y ss).- Su propia posición, en Id. n. 370 (p. 225): "Ad quaestionem ergo dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem representantem universale ut universale, priorem naturaliter actu intelligendi, ... in quantum universale et in quantum praesens intellectui: quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem".-La ligazón de la idea de "memoria" a la no-dependencia del intelecto frente a toda otra potencia, en Id. n. 400 (p. 244): "Non etiam ponitur perfectio summa possibilis potentiae cognitivae, nisi ponatur eam posse conservare speciem intelligibilem praeter actum, et ita habere obiectum suum praesens, conservatum sine actu, quia hoc conceditur sensitivae, -et perfectio est in intellectiva cognitiva potentia quod non dependet ab alio in cognitione sua, sed quod possit habere obiectum sibi praesens sine dependentia ad aliam potentiam".-

- (41) P. O. PONTAGLIO, OFM: "La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationales 18 anni e imburgi 11-17 sept. 1966 celebrati) Romae 1968, vol IV, pp. 653-659.- P. 654: "L'oggetto, per Scoto, si trova in una costitutiva orienta-

zione al conoscere...Heidegger non esita a riportare questa prospettiva alla filosofia trascendentale (interpretata da punto di vista fenomenologico), per la quale l'"oggetto è solo come oggetto di conoscenza", sia pure riconoscendo, ovviamente, che Duns Scoto non intende sostenere che la realtà esista soltanto nel pensiero, ma che ogni realtà è in rapporto alla conoscenza e che l'oggetto è 'vero' solo in quanto si trova nella conoscenza".- F.D. ZUCCHARELLI, OFM: "Il problema criteriologico nel pensiero del b. G. Duns Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-1915, pp. 201-211.- P. 211: "E quindi, sebbene il senso non possa conoscere il proprio oggetto 'sub ratione quidditativa absoluta', perchè virtù limitata a conoscere il suo oggetto 'sub ratione existentis'...tuttavia l'intelletto è indifferente a conoscere il medesimo oggetto del senso tantosotto l'una quanto sotto l'altra ragione o aspetto. Da tutto ciò apparisce chiaro che il pensiero di Scoto è che la cognizione del reale concreto si compie effettivamente nel relativo organo esterno corrispondente...la mente...attinge l'oggetto stesso del senso nel modo, s'intende, confacente alla natura d'intelletto. Senza fraposizione alcuna tra la sensazione esterna e la cognizione intellettuale, l'intelletto stesso si assicura dell'esistenza attuale del mondo reale e delle cose e si trova in grado di poter correggere l'errore del senso".- EL MISMO: "La cognizione nel pensiero del B. G. D. Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 1-15.-P. 15: "La teoria gnoseologica di Scoto è identica nel fondo e nella sostanza a quella di tutti gli scolastici. El principio 'Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu', che è il principio fondamentale della gnoseologia scotistica, è ricevuto da Scoto in tutte le sue portate...perchè...sempre più certi della perfetta corrispondenza e convenienza dell'ordine intellettuale con quello della realtà esterna e a togliere ogni ombra di soggettivismo e d'idealismo".- E. BETTONI: "Duns Scoto, Aristotele e Kent" en Studi Francescani, XLV, 1949, pp. 17-36.-P. 31: "L'ideologia scotista è certamente più vicina a quella di Aristotele che non è quella di Kent. D. Scoto però affermando che l'oggettività della nostra conoscenza non è misurata nè tanto meno fondata sul grado di somiglianza fra il concetto e la cosa concreta, ma soltanto su una chiara, costante e stabile corrispondenza fra oggetto e soggetto, supera il punto di vista aristotelico e kantiano". EL MISMO: "La posizione storica di Duns Scoto nel problema della conoscenza" en Studi Francescani, XXXIX, 1942, pp. 97-110.-Sobre la doble dimensión psicológica y ontológica del acto de intelección

vid: I. MANZANO: "Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto" en antonisnum, 1974, pp. 72-96.- Sobre las acusaciones tomistas de "kantismo" en Scoto, y en relación al tema que comentamos, vid: P. RAYMOND: "La philosophie critique de Scot et le criticisme de Kent" en Etudes franciscaines, XXII (1909), pp. 117-128; 253-266; 535-548; 659-676.- P. 127: "Dans l'étude de la connaissance sensible, la doctrine de D. Scot ne présente...aucune attache avec le criticisme. Pour le Docteur Subtil, le fait est évident, les données primitives de la sensation sont ordonnées et organisées; les représentations sensibles et idéales de l'espace et du temps sont organisées a posteriori. Kent enseigne exactement le contraire".-Vid: S. BELMOND: "Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil" en Etudes franciscaines, 1914, pp. 561-573.-

- (42) Como por ejemplo la de si en la parte intelectiva es el intelecto agente o el pasivo el verdaderamente activo, que Scoto deja sin resolver en Quodl. q. 15 nn. 13-20.-Vid:Perth. MINGES: "Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus" en Philosophisches Jahrbuch, 1918, pp. 52-74, especialmente pp. 52-56.-

- (43) QQ. Met. 1. VII q. 18 n. 8: "Intellectus igitur agens, concurrrens aliquo modo cum natura indeterminata ex se, est causa integra factiva obiecti in intellectu possibili secundum completam indeterminationem universalis". Op. Ox. II d. 3 pars 1 q. 1 m. 38 (ed Vat. t. VII, p. 407): "Ex hoc apparet improbatio illius dicti quod 'intellectus agens facit universalitatem in rebus', pero hoc quod de omni 'quod quid est' in phantasmate existente potest dici quod est tale cui non repugnat esse in alio, et per hoc quod denudat 'quod quid' in phantasmate existens, -nam ubicumque est antequam in intellectu possibili habeat esse obiective, sive in re sive in phantasmate, sive habeat esse certum sive deductum per rationem... non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est potentia proxima in intellectu possibili".-

- (44) QQ. Met. I q. 6 n. 7: "Intellectus agens non causat universale, sed intellectus possibilis, considerens illem quidditatem illimitatam, causat in eo universale; ita quod universale non est per se obiectum intellectus, sed consequitur etiam actionem primam intellectus possibilis; ita quod quidditas secundum se, sicut est obiectum sensus, secundum praecedentem responsionem, ita etiam et intellectus".-

(45) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 202 (ed Vat. t. III p. 123): "Ultimo-quantum ad materiam istam cognoscibilitatis- quæro an aliquæ veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu vistoris, absque lucis incretæ speciali illustratione". Lectura Prima I d. 3 pars 1 q. 3 n. 144 (ed Vat. t. XVI, p. 281): "Utrum intellectus alicuius vistoris possit naturaliter intelligere aliquam certam veritatem et sinceram absque speciali influentia a Deo...".-E. GILSON: Op. cit. p. 556: "...en précisant qu'il s'agit dans sa pensée d'une illumination 'spéciale', il pose le problème sous sa forme la plus exacte, c'est-à-dire en laissant d'entrée de jeu hors de question la nécessité, reconnue de tous, d'une illumination 'générale' de notre intellect pour que la connaissance de la vérité soit possible".- Sobre el tema de la iluminación en Escoto puede consultarse: G. de SOTIELLO, OFM: "El problema crítico en Duns Escoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, edición de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Instituto Luis Vives, Madrid 1968, pp. 23-33, especialmente pp. 23-27.-Ch. B. SCHMITT: "Henry of Ghent, Duns Scotus and G. Pico on Illumination" en Medieval Studies, XXV, 1963 pp. 231-259.-

(46) Lectura Prima I d. 3 pars 1 q. 3 n. 162 (ed Vat. t. XVI, p. 289): "Sed contra hanc opinionem sic procedo: Primo ostendo quod auctoritates Augustini non sint allegatæ secundum mentem suam, sed magis secundum mentem academicorum dicentium omnia esse dubia, et quod omni homini falsum concludunt". Ch. B. SCHMITT: Op. cit. p. 239: "First, if the object continually changes, we cannot have certitude concerning it in whatever light it appears, for it would not be certitude at all if the object were known in a way different than it actually is. That is, if the object actually changes and we see it in a light in which it appears not to change, this is not certitude".- R. EFFLER, OFM: "Duns Scotus and the necessity of first principles of the knowledge" en Studia Scholastico-Scotistica op. cit. vol 2 pp. 3-21.-P. 8: "Aside from the changeable character of sensible things, the mutability of the soul and its liability to error also provide the illuminationist with an argument. These characteristics of the soul show the need for a special divine influence to guarantee the infallibility of necessary knowledge. Such is the contention of Henry of Ghent".- Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 218 (ed Vat. t. III p. 132).-

- (47) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 246 (ed Vat. t. III, pp. 149-150): "Ad primam, ad illud de mutatione obiecti, -antecedens est falsum; nec est opinio Augustini, sed error Heracliti et discipuli sui Cratylus.... Non sequitur etiam, 'si obiectum est mutabile, igitur quod gignitur ab eo non est representativum alicuius sub ratione immutabilis', quis mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile; genitum igitur ab ipso representat naturam per se. Igitur si natura, unde natura, habet aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar et natura ipsa per suum exemplar representantur ut immutabiliter unita: et ita per duo exemplaria, generata a duobus mutabilibus -non in quantum mutabilis sed in quantum naturae-potest haberi notitia immutabilitatis unionis eorum".-
- (48) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 261 (ed Vat. t. III p. 160): "ad questionem igitur dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest 'in' accipi obiective, et hoc quadrupliciter: vel sicut in obiecto proximo...." Vid nota sig.
- (49) Loc. cit. n. 262: "Ad intellectum primi dico quod omnis intelligibilis actu intellectus divini habent 'esse intelligibili', et in eis omnes veritates de eis relucunt, ita quod intellectus intelligens eas et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias. Illae autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt 'veritates', quis conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt 'lux', quis manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae".- Vid: R. ROSSINI, OFM: "Gli 'intelligibili' nella dottrina di G. Duns Scoto" in Studia Scholastico-Scotistica op. cit vol 5 ("Deus et Homo ad mentem I. D. Scoti", pp. 673-691
- (50) Ibd: "Sed aeternae sunt secundum quid, quia 'aeternitas' est conditio existentis, et illae non habent existentiam nisi secundum quid".- E. GILSON: El ser y los filósofos Trad. S. Fernández, Pamplona, 1979, p. 136. "¿Qué sabemos sobre esa naturaleza, y dónde se encuentra? Si nuestra pregunta es acerca de la clase de ser que posee, entonces es necesario distinguir entre las diversas condiciones en las que se lo puede hallar. En su origen, no tiene o-

tro ser que el de un objeto de la mente divina. Por supuesto, tal objeto no debe entenderse como subsistente por sí mismo independiente de Dios. Eso no es cierto en modo alguno; en Dios, las Ideas divinas no son nada más que Dios. No obstante, dado que Escoto las concibe como objetos de la mente divina, deben tener necesariamente, en Dios mismo, el ser que pertenece a tales objetos, esto es, el tipo de ser que consiste en ser un objeto en una mente; en definitiva, lo que Escoto llama un 'ser de objeto'. Tal ser es puramente inteligible,..."-.

(51) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 263 (ed Vet. t. III pp. 160-161)

(52) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 265 (ed Vet. t. III p. 162): "Huic respondeo tertius modus, qui talis est: illa ut sunt obiectum secundarium intellectus divini non habent 'esse' nisi secundum quid; operatio autem aliquis vera, realis, non competit alicui præcise 'enti secundum quid' virtute sui, sed si aliquo modo competit sibi, hoc oportet esse virtute alicuius cui competit 'esse' simpliciter... Sic ergo in 'luce aeterna secundum quid' sicut in obiecto proximo videmus, sed in 'luce aeterna increata' videmus secundum tertium modum, sicut in causa proxima, cuius virtute obiectum proximum movet".-

(53) Vid nota anterior.

(54) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 277 (ed Vet. t. III, pp. 169-170): "Ultimo modo, potest concedi quod cognoscuntur veritates sincere in luce aeterna sicut in obiecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum: et ideo ab ipso sumuntur principia prima, tam speculabilia quam practica, -et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam practiceabilium, per principia sumpta a luce aeterna ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in genere proprio. Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologum... et est eminentior alia quascumque. -Hoc modo sincere veritas cognosci dicitur, quia per illud cognoscitur quod est tantum veritas, non habens aliquid permixtum non-veritatis, quia per primum ens, a quo cognito sumuntur principia sic cognoscendi; aliud autem quodcumque, a quo sumuntur principia cognoscendi in



7  
genere, est 'verum' defectivum. Hoc modo solus Deus cognoscit omnia tantum sincere, quis, ut dictum est...solus ipse novit omnia praeclise per essentiam suam; omnis alius intellectus moveri potest ab objecto alio, ad cognoscendum veritatem aliquam virtute eius.- Cognoscere enim triangulum 'habere tres' ut est quaedam participatio Dei...hoc est nobiliore modo cognoscere triangulum 'habere tres' quam per rationem trianguli!"-

CAPITULO II: La intelección del singular.

El breve recorrido que en el capítulo anterior hemos realizado a través de las teorías escotistas en orden a la intelección del universal ha arrojado, a nuestro entender, una idea fundamental como balance: pro statu isto, no hay posibilidad alguna de que el intelecto del visor alcance lo singular en cuanto tal, en cuanto unidad individual numéricamente diferenciada. Antes bien, los únicos actos de conocimiento que en esta vida caben al entendimiento humano son aquellos que tienen por objeto la natura ilimitada, en sí misma indiferente tanto a la in-determinación completa del universal en acto cuanto a la determinación definitiva de la singularidad. Y así, tal y como vimos, incluso a nivel sensorial el objeto que captan los sentidos no es sino la natura indeterminada en su dimensión de neutralidad, acompañada únicamente de una intuición sensible, de una visio directa del objeto en sí (in se), en cuanto existente y como existente, cuando es aprehendido por los sentidos externos; prescindiendo incluso ("abstrayendo") de esa consideración existencial, cuando ese mismo objeto es sencillamente imaginado (fantasma). Debido a lo cual con mucha más razón el intelecto operará exclusivamente a partir de la co-presencia al intelecto pasivo de la natura indiferente y el intelecto agente, mecanismo que termina por imposibilitar definitivamente la captación de lo singular como singular. ¿Acaba con esto la lección del Sutil? Ciertamente no. El alma del hombre, ese alma que por fe

seamos que es inmortal (1), es en su naturaleza íntima, esencial, una entidad cuya capacidad de intelección es fundamentalmente idéntica a la que el Ángel posee; y lo que constituye objeto del conocimiento de este último es asimismo un objeto posible de la aprehensión de aquélla (2). Ahora bien, ni el Ángel conoce a través de especies interpuestas, ni le resulta imposible en modo alguno la captación de lo singular (3). De donde se deduce una conclusión nuclear: sea el que sea el status que actualmente posee la mente humana, de derecho el objeto natural y adecuado del entendimiento es el ser aprehendido en su total indiferencia, el ser en cuanto ser, y tal "totalidad" de los entes a que esa expresión alude incluye por supuesto en su ámbito la singularidad; de derecho, pues, la singularidad es cognoscible, y el intelecto humano, tanto intuitiva como abstractivamente, guarda en sí el poder virtual de captarlo (4). ¿Cómo entender estas formulaciones?

A tenor de lo que ya comentamos en el capítulo anterior, cualquier conclusión en el sentido de una ausencia de la noción de certeza en los esquemas escotistas, tomando como punto de partida esta inequívoca afirmación de la incognoscibilidad pro statu isto del singular, sería traicionar directamente las intenciones del hombre de Duns. De hecho, las posiciones de pensamiento que en filosofía se han ligado tradicionalmente al denominado "escepticismo académico" hubieron más de una vez de ser expresamente rechazadas y condenadas por nuestro teólogo (5). Lo cual, ciertamente, tampoco convierte a Scotus en un dogmático vulgar. Antes bien, se percibe a todo lo largo del tratamiento de estas cuestiones, que el doctor Sutil se acerca a las mismas con un espíritu de complejidad y de matización, de disociación conveniente de planos: el teológico y el filosófico, lo con-

siderado en su mismidad pura y lo considerado pro statu isto, lo intuitivo y lo abstractivo, lo sensorial y lo intelectual. Sin embargo, ningún signo de escepticismo en orden al valor del conocimiento asoma a través de esta genuina crítica teológica de la razón natural, sino simplemente una doble tendencia en la interpretación: el señalar, por una parte, los topes reales, los verdaderos límites planteados al conocimiento por el paradigma teológico siempre más allá de cualquier posibilidad actualmente dada; y, por otra, el reducir según ese mismo paradigma las capacidades que el intelecto ejerce pro statu isto a lo que a un intelecto disminuido conviene, -sin que, volvamos a insistir, esa disminución afecte esencialmente a la virtualidad que el alma conserva como intelecto destinado a captar el todo en cualquiera de sus estados. Y es así como la noción de certeza, el efincar se expresamente en el campo de la verdad, late también decididamente en la obra de Duns Scoto; y late, dejando aparte la ya comentada cuestión técnica de la "iluminación", cuyo concurso especial rechaza aceptando sin embargo la enseñanza agustiniana en los sentidos precisos que ya tuvimos ocasión de analizar, en el marco de dos temas nucleares a los que el Sutil se habrá de enfrentar: uno, el de la inducción científica. Otro, el de la certeza que se desprende del conocimiento de nuestros propios actos internos. Ambas cuestiones estén estrechamente enlazadas en los textos de nuestro autor.

Por lo que a la primera se refiere, es fácilmente comprobable que el Sutil, en sus obras, ha planteado siquiera ses embrionariamente lo que la crítica reconoce que constituye un precedente directo de los métodos inductivos en su día canonizados por Stuart Mill(6). No vamos a entrar en los detalles, por otra parte bastante simples, de

uno y otro procedimiento de formulación de leyes generales. Nos interesa por el contrario preguntar por el fundamento metafísico que la inducción tiene en Duns Scoto, fundamento que como veremos afecta directamente al tema de la natura. En efecto, nuestro autor no ignorará nunca, críticamente, que el proceso mental seguido por el científico en la construcción de las que posteriormente serán denominadas "leyes de la naturaleza", las normas generales o principios a los que se ajustan en su mecánica causal las cosas del mundo sensible, no puede abocar nunca, en rigor, sino a la formulación de una ley aproximada; a la generalización de una masa de experiencias que por definición no podrá nunca cubrir la totalidad de los casos posibles de aplicación de esa ley. Sin embargo, para Scoto, lo que él mismo denomina "un experto" puede perfectamente y legítimamente establecer esas leyes incompletamente comprobadas, y puede este mismo experto hacerlo con seguridad plena de estar en lo cierto. ¿En virtud de qué? (7)

Siempre según Duns Scoto, el principio básico que rige la metodología de la inducción científica es el que asegura que si dos acontecimientos están ligados experimentalmente por la relación de causa a efecto, y esa relación se produce ut in pluribus, puede concluirse sin riesgo de error que uno de ellos es causa natural (es decir, no casual ni voluntaria), del otro (8). Al mismo tiempo, el paso del ut in pluribus a la afirmación de que verdaderamente esa relación causal pertenece a la naturaleza de la cosa en sí se basará en una investigación concordante y complementaria de la anterior: el experto, para alcanzar una ley infalible, deberá a su vez comprobar si la relación de causa a efecto se produce siempre y uniformemente con respecto a una natura aunque cambien los accidentes que modifi-

can externamente la natura en cuestión; y si cualquiera que sea el cambio de los accidentes, una y la misma natura produce ut in pluribus el mismo efecto causal, puede el intérprete generalizar sin temores sus experiencias parciales y afirmar que la relación causal en cuestión es formulable en términos de ley, por cuanto que se fundamenta en la natura misma inmutable de las cosas:

"Iste autem effectus evenit a tali causa'ut in pluribus; hoc acceptum est per experientiam, quia inveniendū talem naturam, nunc cum tali accidente, nunc cum tali, inventum est quod quancumque esset diversitas accidentium, semper istam naturam sequebatur talis effectus. Igitur non per aliquod accidens isti naturae, sed per naturam ipsam in se, sequitur talis effectus"(9).

Como algunos de sus panegiristas han señalado (10), la enseñanza de Scoto (que una vez sentado este principio general de fundamentación inductiva se abre como es sabido hacia un conocimiento inductivo quia y un conocimiento inductivo propter quid) (11), tiene en esta cuestión una doble vertiente de interés: una, la atención prestada al mero hecho de la generalización de experiencias siempre parciales; otra, el señalar el verdadero principio de certeza, la base teórica que legitima el procedimiento de generalización. Y es este último, indudablemente, la inmutabilidad de las naturae que subyacen auto-idénticas a las más variadas posibilidades de modificación accidental. Paralelismo esencial entre la invariabilidad de las naturae y la invariabilidad de las leyes que expresan sus relaciones causales que es para muchos intérpretes un dotar a los procesos estrictamente científicos de la justificación teórico-metafísica que falta en las filosofías

que disuelven la noción de fundamento. Por ello, cuando a partir de Ockham Occidente haga caer bajo su crítica la armazón de las naturae, el camino hacia la ley humana, hacia la ley meramente estadística del pensamiento analítico, disgregador, habré comenzado a andar se.

Señalamos anteriormente que la certeza, para Scoto, no se veía afectada en absoluto por la incognoscibilidad del singular en cuanto tal, y menos por la mutabilidad de lo sensible-contingente. El segundo de los campos en los que esa idea se explicita es, como también hemos ya indicado, el de las evidencias internas del sujeto. A la sensibilidad del intérprete moderno, ese tema evoca de inmediato la estufa de Neuburg. Sin embargo, en el contexto medieval la paterinidad del concepto era atribuida sin vacilaciones a S. Agustín, y es efectivamente a la enseñanza del de Hipona a la que Duns Scoto se remite en su discusión del problema. Tal certeza interior, de hecho, viene necesitada desde el punto y hora en que, fuese cual fuese el valor que se otorgue al conocimiento natural, al conocimiento que arranca en y de los sentidos, tampoco cabe de él esperar siempre una verdad absoluta, una verdad "sincera" (12). Son demasiados los datos sensoriales que no responden a una verdad objetiva (como es el caso de la distorsión que el agua produce en los objetos rectos que se introducen en ella) (13), que creer a ojos cerrados en la información aportada por los sentidos sería pecar de ingenuidad.

Y sin embargo, la relación que el entendimiento mantiene respecto de los sentidos coloca a éstos, según Scoto, en una posición de "condiciones" de la intelección, nunca de "causa" (14). A tenor de lo cual la mente podrá en primer término sobreponerse a la infiability-

dad que acompaña inevitablemente a las prestaciones sensoriales a través del manejo de lo que constituye su mejor patrimonio en punto a la obtención de la verdad: los primeros principios. Para el Doctor Sutil, la evidencia que esos principios arrojan desde y por sí mismos está esencialmente basada en la propia conveniencia o inconveniencia que los términos intervinientes en la formulación del principio poseen por sí mismos; de modo que el entendimiento que entra en contacto con ellos, aunque no percibe experimentalmente esa antecitada conveniencia, desde el punto y hora en que los términos son conocidos por él puede construir con su facultad iudicativa el juicio de conveniencia o de inconveniencia en plenitud de certeza, pues esos mismos términos contienen virtualmente la razón de su conformidad, y al mismo tiempo la evidencia de esa conformidad que la mente establece:

"Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptio nem istius veritatis" (15)

Ahora bien, de la evidencia de los primeros principios a la evidencia de las conclusiones no queda sino un paso, y es la evidencia de la relación a través del discurso silogístico (16).

Hay todavía, en segundo término, una fuente de certeza que aunque inferior acaso en su naturaleza es eficaz en sus resultados; y es el concurso de varios sentidos al conocimiento de un mismo objeto; concurso que en coincidiendo en sus datos proporciona una garantía tan sólida con la que resulta de toda aplicación del principio, ya



mencionado anteriormente en relación con el tema de la inducción, de que todo lo producido ut in pluribus por una causa debe ser considerado efecto natural (y por ende 'necesario') de ella, y no un efecto libre(17). Y si, en segundo lugar, dos sentidos se contradicen en sus informaciones sobre el objeto, resolverá la cuestión aquél de ellos, que coincide en sus aportaciones con lo que un principio primero exige para el caso en litigio (18).

Pese a todo, la razón fundamental de la duda persiste y sigue en pie: ¿Cómo se entra en posesión de los términos que inmediatamente generan un juicio de conformidad indubitable? ¿No puede el entendimiento errar en la aprehensión misma de esos términos? Duns Scoto, ciertamente, no ha soslayado esa cuestión (19). Antes bien, se la ha formulado a sí mismo, y la respuesta que dé, con ser rápida y sintética, encierra sin embargo, a nuestro entender, un cúmulo de implicaciones doctrinales que sólo la filosofía posterior a él podrá desarrollar condignamente. Según Duns Scoto, en efecto, es una sentencia común del Filósofo la que anuncia que, so pena de acudir a un regreso al infinito, de los primeros principios de la demostración no hay demostración (20). Y que en tal sentido, por ejemplo, el hecho de estar despierto es un dato primario y auto-evidente, indemostrable al modo de un primer principio igualmente autofundamentado(21). En esta línea de pensamiento, el hombre de Duns advertirá por su parte que, sean las que sean las posibilidades (y son muchas) de errar en el conocimiento sensorial, aunque pueda dudarse de que el objeto blanco que se ve esté o no a la distancia que parece, en el sujeto o no que parece, etc...sin embargo la certeza primaria de que "veo", de que "estoy viendo", es inmediata e insobornable, ajena a toda posibilidad de crítica (22). Y así, remata nuestro autor, si bien es cie

to que pueden producirse en el sujeto imágenes no correspondientes a objeto alguno real exterior (ilusiones ópticas, imágenes que se ven cerrando los ojos...), sin embargo el hecho de la vista en sí, el factum de "ver", y de la imagen que "veo", habrán siempre de quedar en pie, como sucede asimismo con otros muchos actos perfectos de los que cualquier sujeto es auto-consciente: oír, entender...Y la evidencia de ese factum desprendida es idéntica a la de un primer principio indemostrado (23).

La respuesta del Sutil, a nuestro entender, no puede entenderse sino en el doble marco que representa el contexto inmediato en el que se formula y el espíritu general de su filosofía. Por lo que a lo primero respecta, no olvidemos que se trata, como hemos advertido anteriormente, de justificar el contenido de los términos de los primeros principios, materia prima objetual indispensable para la formulación del juicio verdadero de conformidad. En cuanto a lo segundo, tenemos asimismo presente que es un dato nuclear en la epistemología del Sutil que no puede darse intelección ni acto alguno intelectual sin la previa concurrencia de un objeto de conocimiento, en sí o a través de especies que lo re-presenten. Esta última observación, en rigor, tiene una traducción directa en la postrera fase de la argumentación escotista que arriba resumimos, al sostener Scoto que incluso una imagen ilusoria es siempre imagen, diferente por tanto del órgano mismo, -lo que supone desde luego que "veo", pero que "veo-algo". No pretendemos forzar los textos; pero el argumento de Scoto no puede no puede a nuestro juicio ser comprendido como válido si no es en el siguiente preciso sentido: los términos de los primeros principios son en sí mismos evidentes, porque en todo caso -parece decir

nuestro autor-, ninguna duda metodológica, radical, podrá alcanzar el contenido fundamental de la conciencia: su propia autoconciencia.

Y, sin embargo, ese principio no hace saltar fuera del marco estricto del sujeto; si en efecto queremos despejar toda duda sobre la objetividad de los primeros principios, se hace necesario plantear el mismo principio implícito que creemos está planteando James Scoto: el isomorfismo necesario entre la mente y el mundo, entre los puros sentidos o inteligibilidades esenciales (objetos de conocimiento), y el intelecto que los capta; en otros términos, el argumento de Scoto parece presuponer que toda conciencia es conciencia-de, conciencia intencional, conciencia que apunta a un contenido referencial objetivo: y así, todo "ver", por lo mismo, es siempre un "ver-algo", y el paso del acto subjetual indubitado a la certeza de su contenido objetual quedará asegurada a través de la idea embrionaria de conciencia intencional. Pero estos son temas que no podemos desarrollar por extenso.

Las tesis escotistas en materia de certeza epistemológica han despejado a nuestro entender toda posibilidad de abordar la incognoscibilidad-inequívocamente afirmada por nuestro autor-, (el singular en cuanto tal, como una apertura al criticismo negativo de signo escéptico. Pues en efecto, y tal como recordamos al comienzo del presente capítulo, la incognoscibilidad pro statu isto del singular en su razón de singularidad se compensa en la teoría de Scoto por la concomitante aceptación de la cognoscibilidad per se de ese mismo singular. Veamos de desarrollar esta última cuestión.

La hipótesis de la cognoscibilidad absoluta del singular e

probablemente la consecuencia más directa de la sustitución de la idea de singularización por la materia por la tesis de la singularización a través de la *haecceidad*. Si en efecto la enseñanza tomista había acabado definitivamente por negar la cognoscibilidad del singular, si no es por reflexión indirecta a partir del universal abstracto, único genuino objeto de conocimiento, el doctor Sutil opone por contra su propia posición en un sentido muy diferente del tomista: pro statu isto, sentencia nuestro autor, el singular es ciertamente *ininteligible* en cuanto tal; pero el singular es cognoscible de derecho con plenitud, puesto que hay intelectos capaces de captarlo según el todo de su propia inteligibilidad. Tal conocimiento, por lo demás, y hablando siempre de lo que de iure ocurre, tanto puede ser ejercido a nivel de intuición cuanto de abstracción, dado que es un principio general de toda la filosofía medieval el que asegura que toda potencia superior puede tanto como la inferior. Ahora bien: hemos señalado anteriormente que la sensibilidad es susceptible de actualizar tanto un conocimiento de los existentes tomados precisamente como existentes, cuanto de los existentes prescindiendo de su dimensión existencial. Y si el intelecto es potencia más perfecta que la sensible, y superior por ende a ella, se deduce de lo expuesto que debe haberle una posibilidad al intelecto de ejercer, junto a la abstracción, la intuición *inteligible* (24).

Sin embargo, es éste ciertamente uno de los temas que más claramente ejemplifican en la obra de Scotus la característica ambigüedad e incompletitud de sus textos, o quizá diríamos mejor del *sig* tema todo de nuestro autor. La cuestión, en efecto, de la cognoscibilidad del singular, y todavía más la de la unión de ese tema al concommitante de la intuición (*inteligible*) escotista, ha constituido ya

desde los inicios de la escuela escotista un motivo inescapable de incontables polémicas. A las sostenidas al respecto por los propios primeros discípulos de Scoto se han venido a añadir, modernamente, primero la mantenida entre S. Day y E. Gilson, después la que enfrenta las interpretaciones de Gilson y C. Bérubé (25). En la obra reciente y ya clásica de este último puede encontrarse la que es sin duda, que seamos, la más detallada y lúcida exposición del tema en su doble vertiente histórica y abstracta. Por nuestra parte, los límites de nuestro trabajo nos impiden seguir paso a paso los extremos conflictivos a que el tema se presta, extremos que, volvemos a insistir, son en buena parte debidos a la incompletitud que el pensamiento Scoto reviste en la forma que llegado de él hasta nosotros. A la espera del fin de la edición crítica, (y aun con la duda de que esa edición pueda resolver definitivamente las incógnitas de detalle de las que probablemente el propio Scoto no llegó nunca a ocuparse, dándolas quizá por supuestas), siguiendo nuestra costumbre trataremos de exponer lo que creemos constituye un núcleo común y aceptable de significado de las doctrinas escotistas, o al menos el menos lesivo para la coherencia obligada de sus textos.

Resulta curioso destacar que en este aspecto de la temática escotista volvemos a encontrar un caso parejo al que comentamos en relación a la teoría de la haecceitas y/o de los modos intrínsecos: es decir, frente a la inevitable dosis de ambigüedad que tiende a acompañar las soluciones escotistas en aquellos aspectos de la filosofía en los que nuestro autor está radicalmente innovando, preparando los tiempos futuros. Y si entonces era el nacimiento de la teoría de los modos a lo que asistíamos en cierta manera, ahora to-

pamos con los primeros esbozos de una teoría de la intuición en la que, si bien los detalles técnicos quedan a veces oscuros o difícilmente casables entre sí, el sentido último de los principios y el intento de la lección quedan sin embargo suficientemente esclarecidos. En el tema de los modos señalemos que el principio de individualización, fuera cual fuese el estatuto ontológico preciso de la haecceitas, pareciera asegurado que consiste en la teoría de Scoto en la singularización a través de modelidades, de modulaciones intrínsecas de las esencias auto-idénticas. Aquí, advertamos previamente que, sea también el que sea el resultado de la investigación sobre la solución formal de Duns Scoto en torno al tema de la intuición y el conocimiento del singular, los lineamientos fundamentales en torno de los que se mueve su especulación no dejan lugar a dudas al intérprete. ¿Qué principios son éstos?

En rigor, los mismos han sido ya anticipados. El principal de ellos enuncia que, dado que la singularidad, en cuanto tal, aunque propiamente no pueda considerarse una entidad quidditativa (26), sí es en cambio "algo" que añade un plus a la inteligibilidad de la mera especie común, la singularidad es en sí misma un dato inteligible diferente y superior al de la mera comunidad de la netura (27). Por ello, el conocimiento humano, ciego como está pro statu isto a la singularidad de sus objetos incluso a nivel sensible, aleja de su área de conocimiento verdaderos y autónomos inteligibles, e inteligibles que son sin lugar a dudas los más perfectos (28). Ahora bien: incognoscible para nosotros pro statu isto, el singular no es que sea en sí mismo incognoscible, sino que es justamente, como ya hemos anticipado, lo cognoscible por entonomasia. ¿Acaso no conoce Dios a través de las ideas de su Intelecto Infinito la totalidad de las cosas, presentes

y futuras? Las Ideas de Dios, que abarcan la totalidad de la entidad, y por ende los géneros, las especies, la materia incluso (29), son siempre Ideas de lo individual, ideas de lo 'esto' en cuanto 'esto', tomado en la pura precisión de su singularidad (30). La incognoscibilidad actual del singular, pues, es defecto del intelecto humano, y nunca defecto del objeto. Cognoscible en sí mismo, al serlo por lo menos para el intelecto de Dios, el singular escapa a nuestro entendimiento, y sin embargo esa situación es meramente transitoria. Capaz de abarcar la totalidad del ser, idéntico en cuanto "intelecto" al intelecto angélico, el entendimiento humano es un instrumento al que se ha prometido que "verá a Dios cara a cara" (31). El singular, pues, ignoto pro statu isto, cognoscible de derecho en sí, es asimismo de derecho alcanzable por la mente en toda su integridad, constituyendo el contenido de una expectativa que la verdad revelada garantiza.

El problema, sin embargo, no es otro que este: ¿Cómo conocer ese singular? Tal como al principio hemos recordado, Scotus admite en primer término dos suertes de conocimiento, aplicables tanto a la esfera del conocimiento sensible como a la del conocimiento intelectual: el conocimiento intuitivo y el conocimiento por abstracción. La determinación de una y otra modalidad parece en un primer momento clara: es conocimiento intuitivo el que capta el objeto existente en cuanto precisamente existente; es conocimiento abstractivo el que prescindir de la existencia, tipo que corresponde exactamente a la aprehensión "científica" por antonomasia (32). El problema interpretativo se presentará en este punto cuando en otros de sus textos Duns Scotus añada que todo conocimiento intuitivo, en rigor, lo es del ob-

jeto presente en tanto que presente; de modo y manera que, si en el conocimiento abstractivo el objeto está presente a través de alguna "similitud" o "semejanza" suya (esto es, a través de una especie), en el intuitivo es el objeto en sí mismo presente quien causa la intelección, -existente y presente a la potencia en cuanto tal y no a través de mediación sustitutiva alguna (33). Así, en el supuesto del conocimiento sensible pro statu isto, el conocimiento intuitivo (que en terminología concordante es conocido como visio)(34), es el ejercido por los sentidos exteriores, que captan una natūra en su indiferencia de neutralidad, acompañada de la consideración existensiva. Es abstractivo, por contra, el ejercido por la imaginación, pues el fantasma ya no se enfrenta directamente, en cuanto objeto propio, al objeto en sí, presente y existente, sino a su sustitutivo, la especie-representación sensible. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿debemos concluir de ello que es rasgo en general de todo conocimiento abstractivo el conocer mediatamente, es decir, a través de especies, y que en consecuencia el intuitivo es siempre conocimiento inmediato o sin especies?

No otra ha sido la conclusión a que en su día llegara, en su ya clásico estudio, S. Day. Según ese autor, en efecto, el conocimiento por intuición sería en Scotus un tipo de aprehensión inmediato o sin especies, en tanto que el abstractivo lo sería mediatamente o a través de especies, y ello tanto pro statu isto cuanto en la Patris(35). Es esta última precisión, a nuestro entender, la que separa radicalmente esta interpretación de la no menos clásica de E. Gilson. Gilson, ciertamente, coincide con el autor anglosajón en este prescin-



dir del montaje de las especies sensibles e inteligibles para el conocimiento que el alma ejercerá en la otra vida. Sin embargo, no acepta en modo alguno que la misma conclusión que se aplica al conocimiento trans-natural rije asimismo los casos de la intuición ejercida pro statu isto, para la cual debe ser mantenida la necesidad genérica de conocer por medio de especies que es propia del intelecto dañado (36).

Pensamos que, en este punto concreto de la interpretación, la razón asiste al medievalista francés. Los textos alegados por Day, en efecto, hacen en su práctica totalidad referencia al conocimiento intuitivo, sí, pero al conocimiento intuitivo tal como Duns Scoto señala que será actualizado in Patria, sin prejuzgar nada respecto de la intuición actualmente accesible al visor. En cambio, los textos a su vez traídos a colación por Gilson, en los que se mantiene la necesidad de introducir especies en todo nivel de conocimiento pro statu isto, incluyendo el intuitivo, tienen efectivamente el carácter de verdadero principio inderogable que Gilson les atribuye (37). Pro statu isto, por ello, incluso el conocimiento intuitivo utiliza las especies. Lo que en relación al conocimiento sensorial dice Scoto, en verdad, es que la presencia y la existencia del objeto en sí operan, pero que operan como motivo o causa formal de la intelección: y así, a la producción de una especie inteligible no concurre como motivo el objeto en sí, sino el fantasma; a la producción del fantasma, no el objeto en sí, sino la especie sensible; a la producción, por último, de la especie sensible, el objeto como presente aquí y ahora; pero la presencia de ese objeto como motivo engendra indudablemente, en todo caso, una especie sensible, y nunca una impresión directa en

el intelecto posible (38). La posición de Day, por tanto, parece literalmente insostenible en su aplicación al conocimiento actual del visor. Que la intelección sobrenatural se verifique sin especies, en cambio, parece algo pacíficamente admitido, y en tal sentido conservaremos como adquirida esa noción.

Ello no quiere decir, por otra parte, que la interpretación de Gilson sea aceptable en todas sus líneas. Gilson, en efecto, ha sostenido en su obra clásica que la intuición escotista se reduce exclusivamente a constituir un conocimiento de lo existente en cuanto existente, nunca un conocimiento de lo singular en cuanto tal. En ese sentido, este autor alega aquellos textos en los que Scoto separa formalmente la intelección de lo singular como singular de la intelección de lo existente como tal. La conclusión de Gilson parece ser, así, que incluso en la otra vida únicamente consistirá el conocimiento en una captación de la natura abstracta, indiferente, común, acompañada de la intuición de su existencia (39). Esta posición de pensamiento, ya criticada por C. Bérubé (40), parece en verdad adolecer de los mismos errores de interpretación que el propio Gilson detecta en la de Day: utilizar genéricamente textos en los que Scoto únicamente menciona el criterio válido pro statu isto. Textos hay, por contra, en los que Scoto afirma expresamente que la intuición tanto puede ser de la natura, cuanto de lo existente, y en su momento los educiremos. Ocurre, fundamentalmente, que la interpretación gilsoniana, al restringir indebidamente el alcance del contenido de la intuición sobrenatural escotista, despoja por completo de significado a la escisión nuclear pro statu isto/in Petris. ¿Por qué esto?

A nuestro juicio, conocer la natura en cuanto ilimitada y neutra, en efecto, acompañando a ese conocimiento la intuición de su existencia, es algo que según Duns Scoto ya puede el intelecto realizar a la perfección pro statu isto; y al aplicar el mismo criterio al conocimiento sobre-natural, el conocimiento que actualizará el viador en la Patria, Scoto estaría sosteniendo que ningún cambio sustancial experimentaría el hombre en orden a su perfeccionamiento. Por lo demás, en tal supuesto lo singular en cuanto tal continuaría siendo radicalmente incognoscible, y es así que la teoría toda del Sutil se orienta a garantizar la cognoscibilidad de ese singular, ese singular que en este vida, tal como Bérubé se ha preocupado de detallar, según Duns Scoto sólo alcanzamos por medio de esos conceptos globales confusos a los que asimismo hace referencia nuestro autor en otros pasajes (41).

Creemos, por nuestra parte, que todas las vertientes que estos autores han pretendido presentar como contrapuestas deben su oposición precisamente al hecho de oponerlas. En otros términos, lo que no parece a la postre que se vislumbre en la teoría de Duns Scoto es el reduccionismo que en uno u otro sentido postulen estos intérpretes. Más bien se diría que los mismos principios teológico-filosóficos sentados por Scoto, así como el propio Dogma cristiano, piden por contra una complementariedad de dimensiones. ¿Qué se ha prometido, en efecto, al viador? Según San Pablo, "ver" cara a cara el supremo objeto. En este dogma, pensemos por nuestra parte, Duns Scoto ha debido ver sin lugar a dudas las varias dimensiones complementarias de la intuición que en tan diversos textos ha ido citando par-

cialmente, pero sin ningún intento de reducción. Del "ver" paulino se deduce así, en primer término, que en la otra vida será una visio, una captación intuitiva. Del carácter del objeto intuido entonces por el intelecto humano, a su vez, se deduce que habrá de tratarse de un ser existente, Dios. Por lo demás, del "cara a cara" cabe al mismo tiempo extraer como consecuencia que ninguna especie intermedia se interpondrá, ningún razonamiento ni mediación ni imitación representativa. De otros aspectos del dogma concluimos a la vez que ese conocimiento será de lo singular concebido como singular.

Todos estos aspectos, insistimos, estarían probablemente conjugados sin oposición mutua en la mente de Duns Scoto. Conocimiento con especies pro statu isto, sin especies in Patria, el intuitivo un tipo de aprehensión que capta lo existente como existente, siendo directamente el objeto como res y no su representación lo que motiva esa aprehensión. Conocimiento de lo presente, la intuición capta pro statu isto la natura indeterminada ex se, pero esa misma conclusión no es válidamente aplicable a la vida futura: hay, en efecto, intuición de lo singular en cuanto singular, y textos hay de Duns Scoto donde ese tipo de intuición se acepta con absoluta generalidad (42). Que ese es justamente el orden de intuición que se ejercerá en la vida futura parece ser, en definitiva, la conclusión que se impone si no queremos destruir la coherencia de un sistema fundamentalmente atento a explicitar el Dogma. En otros términos, la interpretación que proponemos, conciliando los aspectos parcialmente atendidos por unos y otros autores en disputa, es que a lo que realmente se orienta la lección del Sutil, en este tema, es a hacer concurrir en un solo concepto unitario de "intuición" las diversas dimensiones

que sólo luego la distinción nuclear pro statu isto/in Patria es capaz de discernir y precisar. En resumen, la teoría que Duns Scoto le vanta sobre la intuición, considerando éste un concepto abstracto y general que tanto puede ser utilizado en la plenitud de su significado cuanto en la extensión reducida que le corresponde adoptar pro statu isto, es una hipótesis que desarrollada en unión al tema de la cognoscibilidad del singular parece adoptar definitivamente las siguientes posiciones de pensamiento: 1) En cuanto tal, el singular nos es actualmente incognoscible según razón precisa. Pro statu isto, el singular es captado por la sensibilidad como natura ilimitada, añadiéndose a esa captación la intuición de existencia; pro statu isto también, pero esta vez a nivel de conocimiento intelectual, ese mismo singular es nuevamente captado en cuanto natura, de la que en este segundo caso se prescinde la existencialidad, universalizable por el intelecto pasivo en presencia y bajo el influjo del agente. 2) En la otra vida, in Patria, el conocimiento será exclusivamente intuitivo, como más perfecto; y por conocimiento intuitivo pleno, en este segundo supuesto, entiende Duns Scoto el conocimiento que reúne como características el a) carecer de especie interpuesta que sustituya al objeto en sí, b) ser de lo existente y presente en cuanto existente y presente, y c) el ser de lo singular en cuanto singular.

Sea de ello lo que fuere, volvamos a insistir: el principio fundamental sigue siendo, para nuestro autor, la cognoscibilidad directa e inmediata, mediante intuición, que el singular posee de por sí, con independencia de las limitaciones que constriñan al intelecto que en cada caso se enfrente a él. Esta posición nuclear de pensamiento, con cuya adopción Duns Scoto anuncia ciertamente la modernidad, vuelve a ser curiosamente objeto de una fundamentación básica-

teológicas. Que el pensamiento laico lo haya más tarde desarrollado es otra cuestión, que no afecta a lo esencial de la conclusión genérica que en estos planteamientos late con decisión. Y esa conclusión, a nuestro juicio, no es otra que la que ya hubimos de comentar en el capítulo precedente: si entonces, en efecto, concluimos que Duns Scotto estaba con sus formulaciones estableciendo los preliminares históricos a la subjetivización de la filosofía, y más en particular el predominio de lo subjetual en la filosofía epistemológica, el breve análisis que acabamos de realizar de su teoría en orden a la cognoscibilidad del singular ha venido a confirmar esa presunción con nuevas precisiones. Tal como asimismo hemos venido advirtiendo de continuo, la presencia del paradigma teológico, aquí como en otros puntos del sistema abierto escotista, acaba por romper el equilibrio tan cuidadosamente establecido por nuestro autor entre Comunidad y Diferencia, Individuo y Neutralidad, punto y campo, continuo y discontinuidad, Dios y el Ser, a favor del individuo, de lo discontinuo, de la singularidad, de la precisión de los perfiles. Lo singular es cognoscible, y cognoscible máximamente por las almas singulares, que lo captan por intuición.

Pero ello, con ser cierto, no es sin embargo sino parte de la verdad. Porque, de otra parte también, lo que aquí está preludiando Duns Scotto con sus hipótesis teológicas no es sino lo que muy posteriormente a su enseñanza será conocido como "pensamiento sin imágenes", pensamiento "no-representativo", pensamiento en el que las barreras que separan el sujeto y el objeto tienden a decaer; en su terminología técnica, esa dirección se conoce con el nombre de pensamiento sin especies(43). De la intuición escotista, en efecto, nace la idea del pensamiento por fusión, por unión-a, inmediato, lo que en otro orden de consideraciones ha dado en llamarse "inteligencia afecti

va (44). Hacer desaparecer las especies es en verdad hacer brotar la inmediación entre objeto y sujeto; y esto es algo que, insistimos, deberá esperar a la moderna filosofía para verse reafirmado, aunque en rigor se trate de algo a lo que el pensamiento místico ha estado abierto de continuo. Una vez más así, la doctrina del Sutil se nos presenta, inequívocamente, con los signos todos de un sistema abierto, un sistema en el que se entrecruzan en tenso equilibrio gérmenes muy dispares de lo que serán conceptualizaciones filosóficas posteriores al mismo, y en el que a su vez resuenan vectores de pensamiento transtemporal, ideas comunes en la reflexión. El eje que en este caso aglutina esa noción fundamental es sin lugar a dudas la tan reiterada cognoscibilidad del singular como tal. Formulado como desideratum objetivo, como expectativa plenamente justificada, esa aceptación de la inteligibilidad de lo 'hoc' como 'hoc', concebida aún más como susceptible de aprehensión inmediata, es a nuestros ojos, de una doble y sólo aparentemente paradójica manera, tanto el correlato del triunfo de Dios sobre el Ser, de lo discontinuo sobre la continuidad, cuanto el más directo reflejo de esa tesis que constituye probablemente la piedra de toque en el esquema de nuestro autor: el isomorfismo entre mente y cuerpo, intelecto y realidad, inteligibilidad y facultad intelectual. Si, en efecto, nuestras fórmulas interpretativas son correctas, ha venido aquí a la postre a concluirse que, si el lado objetual en el proceso de conocimiento está constituido por la pura y simple inteligibilidad, por el puro ser-sentido y ser-significatividad de las esencias puras, frente a la realización completa y total de las más puras de ellas, la de ser, en la suprema singularidad, Dios, se encuentra un intelecto susceptible de alcanzar directamente esa singularidad en la plenitud conjugada de su 'ser' y

de su 'existir'; y susceptible de alcanzarlo sin mediación ninguna, por pura visión directa de lo que es. (45)

Nuestro estudio toca a su fin. Creemos, en efecto, haber cerrado en cierta medida el círculo de nuestra interpretación. A nuestro entender, los cabos que sólo aparentemente hemos ido soltando al avanzar en la investigación han acabado por anudarse unos con otros, y hasta donde ello es posible pensamos haber ofrecido una síntesis coherente de la intención explicativa del Sutil. ¿Cómo articular definitivamente ese esquema global?

Salvo mejor opinión, la clave de bóveda del pensamiento escolástico es sin lugar a dudas la idea de equilibrio en la tensión entre contrarios. Esos contrarios, en los textos de nuestro autor, son explícitos o implícitamente reconocidos como tales- la diferencia y la identidad. El equilibrio en tensión de la identidad y de la diferencia, para Scotus, se manifestará mediante la tensión entre la máxima neutralidad e indiferencia de la esencia pura y la máxima individualidad y diferencia de la singularidad en cuanto tal. En otro orden de consideraciones, esa misma tensión será resuelta por Duns Scotus a través de una solución ejemplarmente onto-teológica, en el sentido heideggeriano del término: el Ser, concebido como la más pura de las esencias, la más común de las identidades esenciales, es Dios, el más individual de los entes singulares, el más diferenciado de los discontinuos. A su vez, la inordinación del Ser en Dios viene facilitada por la adopción de un particular esquema de pensamiento, a cuyo tenor lo infinito en acto, la singularidad infinita en acto, re-



sume toda la potencialidad de neutralidad e indiferencia que los en-sí atesoran, de modo que es simultáneamente posible que la singularidad infinita en acto 'exista' y 'sea' la totalidad de las posibles modelizaciones singulares finitas de que ese puro en-sí es capaz. Y de este modo, en el seno de ese infinito individual en acto tales modulaciones posibles adquieren eo ipso el mismo status que tienen en la esencia neutra e ilimitada: el virtual, y no el formal-actual. La totalidad de un en-sí, en sí mismo puro ser lo que es, reservorio de pura inteligibilidad, sentido puro, al agotarse en una singularidad infinita en acto postula de inmediato el doble predominio de lo común y de lo singular, de la identidad y de la diferencia. Pero a ello, por su parte, se enfrenta un intelecto discontinuo en sus actos, continuo en sí mismo gracias a la auto-identidad su esencia inmutable, que es capaz de aprehender la totalidad lo inteligible: en otros términos, cuyo objeto propio y adecuado es el ser. A ese intelecto cuyo objeto proporcionado es el ser, desde otra perspectiva le ha sido prometido la visión de Dios, la visión de la singularidad que realiza el ser. Y esa visión será directa, presentativa y no re-presentativa, verdadera intuición sin mediaciones ni aparatos de especies, directamente aprehensora de una inteligibilidad que ya sólo la voluntad divina podrá recortar.

Esta es, creemos, la cota más alta que Duns Scoto puede haber alcanzado en la aplicación del principio del isomorfismo entre la inteligibilidad y el inteligente; asimismo, la más decidida afirmación del equilibrio en tensión de lo común y lo singular, lo preciso y lo indiferente, Dios y el Ser, Dios-Ser y el alma singular, personal, que capta directamente el objeto total en el que todo esté in-

cluido eminentemente. Un equilibrio que, sin embargo, al hacer de las singularidades las recipientes de la neutralidad, y no a la inversa, vence ese equilibrio a favor del predominio de lo diferenciado, de lo individual y del sujeto. Dios es el Ser, pero el Ser no es formalmente Dios. El alma, en cuanto captante-de, se diferencia y distancia como tal de lo que capta; pero, pese a todo, en cuanto esa captación es directa e inmediata, por intuición, esa misma alma tiende a fundirse con lo que capta, habida cuenta de que en la contemplación beatífica tendrá también su parte la voluntad, el amor y la fruición.

NOTAS

- (1) Sobre esta cuestión puede consultarse: J. MUÑOZ: "La demostración de la inmortalidad del alma según Scoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, ed. de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Instituto Luis Vives, Madrid 1968, pp. 71-113.- S. VANNI ROVIGHI: "L'inmortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto" en Rivista di filosofia neoscolastica, XXIII, 1931, pp. 78-104.- Es tesis del Sutil que la inmortalidad del alma se conoce por fe, siendo indemostrable racionalmente.
- (2) Quodl. q. 14 n. 12: (ed. B. A. C. p. 513) "Tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid speciei obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio".
- (3) Bien entendido, el Angel no es que no pueda ejercer la abstracción. Lo superior supone siempre lo inferior, y no a la inversa. En las posibilidades del intelecto angélico está pues el conocimiento a través de especies, pero no creemos desvirtuar a Scoto al sostener que, en la práctica, el conocimiento angélico se presupone que sea siempre el más perfecto que cabe ejercer: la visión directa de las verdades en el Verbo: "Quadrupliciter potest Angelus intelligere A, praeter visionem ipsius in Verbo: intuitivum in se, intuitive in intellectu alterius Angelis cognoscentis illud, et abstractivum per speciem habituslem concretam vel acquisitam" (Op. Ox. II d. 9 q. 2 n. 22; ed. García p. 462).- Respecto a la posibilidad de conocer el Angel lo singular en cuanto tal, centrándose Scoto en la cuestión del conocimiento de su propia esencia, vid: Rep. Par. II d. 3 q. 3 n. 10.-QQ. Met. VII q. 15 n. 4.- En otro texto, Duns Scoto liga expresamente los tres temas fundamentales: intuición, singular, perfección del intelecto angélico: "Angelus potest habere cognitionem tam abstractivam quam intuitivam de singulari secundum rationem propriam; non enim est neganda perfectio ab illo intellectu, ad quam negandam non

habetur ratio manifesta: perfectionis autem est in intellectu posse distincte cognoscere singulare; alius non competere intellectui divino" (Op. Ox. II d. 9 q. 2 n. 34; ed García, p. 474).

- (4) Rep. Par. II d. 14 q. 3 n. 8: "Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Deo, ita singulare sicut universale; igitur et a quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit totius entis, licet impediatur secundum statum istum lapsus".
- (5) Así, en Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 277 (ed Vat. t. III pp. 136-137), así como en QQ. Met. VI q. 3 n. 7, y QQ. Met. I q. 4 n. 2.
- (6) Vid: G. de SOTIELLO: "El problema crítico en Duns Escoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, op. cit, pp. 23-33.-La mención de S. Mill, en p. 30
- (7) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 235 (ed Vat. t. III, p. 141): "De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habetur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus..."
- (8) Ibd (p. 142): "...et hoc per istam propositionem quiescentem in animis: 'quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae'; quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos eius a sensu errante, quia causa non libera non potest producere 'ut in pluribus' effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur. Sed causa casualis ordinatur ad producendum oppositum effectus casualis, vel non ad illum producendum, -ergo nihil est causa casualis effectus frequenter producti ab eo, et ita, si non sit libera, erit causa naturalis".
- (9) Ibd.
- (10) P. RAYMOND: "La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon" en Etudes Franciscaines, XXI, 1909, pp. 113-127; 270-280

A. RIDOLFI, OFM: "L'induzione scientifica nel pensiero di Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-1915, pp. 103-114.-

- (11) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 237 (ed Vst. t. III pp. 143-144):  
 "Quendogue autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo 'vero' 'ut in pluribus', cuius extrema per experimentum scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, -nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstraretur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto, propter experientias: licet tunc incertitudo et fallibilitas removeantur per istam propositionem 'effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae, est naturalis effectus eius', tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Et forte ibi non habetur cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est alia res, absoluta, a subiecto, posset sine contradictione separari a subiecto, et expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia ita aptum natum est esse".- Completar con Id., n. 236.
- (12) QQ. Met. I q. 4 n. 24.
- (13) El ejemplo del báculo se cita en Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 243 (ed Vst. t. III pp. 147-148). Vid el texto en nota 18
- (14) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 234 (ed Vst. t. III, p. 140): "Respondeo...quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia..."
- (15) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 230 (ed Vst. t. III, p. 139). La explicación de la certeza de los primeros principios abarca los nn. 230-234 (pp. 138-141).
- (16) Loc. cit n. 233 (p. 140): "Habita certitudine de principiis primis, potest quomodo habebitur de conclusionibus illatis ex eis, propter evidentiam formae syllogismi perfecti, -cum certitudo

conclusionis tantummodo dependet ex certitudine principiorum et ex evidentia illationis".

- (17) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 241 (ed Vet. t. III pp. 146-7): "Aut circa tale cognitum eadem opposita apparent diversis sensibus, aut non, sed omnes sensus cognoscentes illud, habent idem iudicium de eo. Si secundo modo, tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus, et per istam propositionem præcedentem, 'quod evenit in pluribus ab aliquo, illud est causa naturalis eius, si non sit causa libera'. Ergo cum ab isto, præesente, 'ut in pluribus' evenit talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio, vel species genita, sit effectus naturalis talis causæ, et ita tale extra erit album vel calidum, vel tale aliquid quæle natum est præsentari per speciem, genitam ab ipso 'ut in pluribus'".- Vid nota sig.

- (18) Loc. cit. nn 242-243 (pp. 147-8): "Si autem diversi sensus habeant diverse iudicia, de aliquo viso extra - puta visus dicit baculum esse fractum, cuius pars est in qua et pars est in aere; visus semper dicit solem esse minoris quantitatis quam est, et omne visum a remotis esse minus quam sit - in talibus est certitudo, quid verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in animæ, certiore omni iudicio sensus, et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis falsus, in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa sed sicut ab occasione. Exemplum. Intellectus habet istam propositionem quiescentem, 'nullum durius frangitur tactu alicuius molli sibi cedentis'. Haec est ita per se nota ex terminis quod, etiam si essent accepti a sensibus errantibus, non potest intellectus dubitare de illo, immo oppositum includit contradictionem. Sed quod baculus sit durior aqua et aqua sibi cedat, hoc dicit uterque sensus, tam visus quam tactus. Sequitur ergo 'baculus non est fractus', sicut sensus iudicat ipsum fractum, - et ita quis sensus erret et quis non, circa fractionem baculi, intellectus iudicat per certius omni actu sensus".- Vid también, Id. n. 245: "Et ita ubicumque ratio iudicat sensum errare, hoc iudicat non per aliquam notitiam præcise acquisite a sensibus ut a causa, sed per aliquam notitiam præcise occasionatam a"

sensu, in qua non fallitur etiam si omnes sensus fallentur, et per aliquam aliam notitiam, acquisitam a sensu vel a sensibus 'ut in pluribus', quae sciuntur esse vere per propositionem saepe allegatam, scilicet, 'quod in pluribus evenit', etc".-

- (19) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 240 (ed Vat. t. III, p. 146): "Sed quomodo habetur certitudo eorum quae subsunt actibus sensus, puta quod aliquid extra est album vel calidum, quaele apparet?".- Loc. cit. n. 234 (p. 140): "Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusionum non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos?".-
- (20) Op. Ox. I d. 3 pars 1 q. 4 n. 238 (ed Vat. t. III p. 144): "...et subdit: 'Rationem quaserunt quorum non est ratio, demonstrationis enim principii non est demonstratio'".-
- (21) Ibd (p. 145): "Ergo per ipsum, ibi, 'nos vigilare' est per se notum sicut principium demonstrationis; nec obstat quod est contingens, quis, sicut dictum est alias, ordo est in contingentibus, quod aliqua est prima et immediata, -vel esset processus in infinitum in contingentibus, vel aliquod contingens sequeretur ex causa necessaria, quorum utrumque est impossibile".-
- (22) Loc. cit. n. 239 (p. 145): "Licet enim non sit certitudo quod videam album extra positum vel in tali subiecto vel in tali distantia, quis potest fieri illusio in medio vel organo, et multis aliis viis, tamen certitudo est quod video etiam si illusio fiat in organo..." Vid nota sig.
- (23) Ibd (pp. 145-6): "Si autem illusio fieret non in organo proprio sed in aliquo proximo, quod videtur organum -sicut si non fieret illusio in concursu nervorum, sed in ipso oculo fieret impressio speciei qualis nata est fieri ab albo- adhuc visus videret, quia talis species, vel quod natum est videri in eo, videretur, quia habet sufficientem distantiam respectu organi visus quod est in concursu nervorum istorum... Istaе verae sunt visiones, licet non perfectissimae, quia hic sunt sufficientes distantiae specierum ad organum principale visus".-

- (24) Quodl. q. 13 n. 8 (ed B. A. C. p. 456): "Secundo, probatur idem: Quia quidquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere intellectivae quam sensitivae; nunc autem, posse attingere obiectum in se realiter perfectionis est, ubi non vilesceret potentis attingentis propter imperfectionem obiecti; ergo, intellectus potest habere actum quo sic attingat obiectum in sua reali existentia, saltem illud obiectum quod est nobilius tali intellectu vel seque nobile. Et si concedatur de intellectu nostro, ipsum scilicet posse habere talem actum cognitionis quo attingat rem ut existentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocumque obiecto, quia intellectus noster est potentialis respectu cuiuscumque intelligibile".
- (25) Vid: S. DAY: Intuitive Cognition. A key to the Significance of the latter Scholastics, The Franciscan Institute, N. Y. 1947.- E. GILSON: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales, Paris J. Vrin 1952.-C. BERUBE: La connaissance de l'individuel au Moyen Age. P. U. F. Paris 1964.-Sobre el tema de la intuición escotista puede asimismo consultarse: P.L. VEUTHEY: "L'intuition scotiste et le sens du concret" en Etudes Franciscaines, XLIX, 1937, pp. 76-91.-C. K. BRAMPTON: "Scotus, Ockham and the theory of intuitive cognition" en Antonionum, 1965, pp. 449-466.-R. E. DUMONT: "Scotus intuition viewed in the light of the intellect's present state" en Studia Scholastico-Scotistica (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati) Romae, 1968, vol II, pp. 47-65.-P. C. GIACON: "L'intuizione dell'essere in Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, op. cit, loc. cit, pp. 33-47.-
- (26) Op. Ox. II d. 3 q. 6 n. 17 (ed García, p. 271): ed. Vat. I d. 3 pars I q. 5-6 n. 192 (t. VII, p. 486): "Et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei, et tamen est per se ens, addens aliquam entitatem entitati speciei; sed illa 'per se entitas' quam addit, non est entitas quidditativa".
- (27) Rep. Per. II d. 3 q. 3 n. 15: "Cum dicitur, 'singulare non est intelligibile nisi in universale', dico, quod sicut in communiori non continetur perfecte quidquid est entitatis in inferiori, sic nec in cognosci vel intelligi. Ideo dico, quod in nulla specie, inquantum talis, perfecte potest cognosci obiectum suum per



se singulare; quis aliquid includit quod non species, et quantum ad hoc non ducit species in eius cognitionem; et ideo dico, quod singulare non est per se intelligibile sub propria ratione perfecte".

- (28) Rep. Par. I d. 36 q. 4 n. 25: "Intentio naturae in specie sistit, tamquam in perfectiore quam sit genus, et sistit in individuo, tamquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei".- Id n. 14: "Igitur si natura producit individuum in quantum dirigitur a Deo et Dei providentia, et non solum sistit in speciebus, sed principaliter est circa individua, oportet ut intentio naturae non solum sistat in naturae speciei, sed etiam per se in individuo".
- (29) Rep. Par. I d. 36 q. 4 n. 9: "Materia secundum se est ens; igitur per se factibilis; igitur per se habet ideam".
- (30) Rep. Par. III, d. 14 q. 3 n. 8: "Ideo singularitas se habet tantum concomitanter ex parte moventis intellectum, quis nihil movet intellectum nostrum nisi natura vel phantasma, et ideo intellectus, qui sic movetur a re, non capit hoc ut hoc; sed respectu intellectus Dei, non sic est, quis ab illo immediate cognoscitur haec ut haec".-
- (31) S. PABLO: I Corintios, 13, 12.
- (32) Quodl. q. 6 n. 7 (ed B. A. C. p. 212)
- (33) Quodl. q. 6 n. 8 (ed B. A. C. p. 213)
- (34) Op. Ox. IV d. 49 q. 11 n. 9: "Visio est cognitio intuitiva rei in se".- Op. Ox. IV d. 10 q. 8 n. 5: "Videre autem importat intellectionem intuitivam ut distinguitur contra intellectionem abstractivam; et quidem, ut dictum est alibi, intellectio intuitiva est cognitio rei ut in se est praesens; abstractiva est eius secundum quod relucet in aliqua similitudine, quae potest esse existentis, et etiam non existentis, sive praesentis sive non

- (35) Vid el respecto las conclusiones de S. DAY en op. cit. pp. 67-69; 91-93; 100-101; 137-139. - Las tres primeras citas abarcan las conclusiones de Day en orden a las distintas obras de Scoto. La última, el conjunto de la teoría del Sutil. Extraemos de estas últimas, como más significativa, la nº 8 (p. 138), resumen de la posición de Day: "A 'species' is not necessary for intuitive cognition; in fact, intuitive cognition would be impossible if it were dependent on a 'species'". -
- (36) Vid E. GILSON, op. cit. p. 553, nota 1 (Dedicada íntegramente a la polémica con Day, con abundancia de textos).
- (37) Así, el muy explícito de Rep. Par. IV d. 45 q. 2 n. 14: "Sed negando speciem intelligibilem, tota pars intellectiva non habet, ante actum intelligendi, obiectum sibi praesens in se, nec in aliquo representante".
- (38) Rep. Par. IV d. 49 q. 11 n. 9: "Dico, quod ad cognitionem abstractivam non concurrat obiectum cognitum secundum seipsum, sed secundum aliquid quod supplet vicem eius. Unde abstractiva cognitio non est nisi in virtute elicuius suppletis vicem obiecti. Se in cognitione intuitiva obiectum, secundum esse quod habet in se, concurrat ad actum cognoscendi; obiectum vero ut cognitum in se efficacius movet ad cognitionem, et perfectius, quam ut habet esse in alio, ut in specie, quae supplet vicem eius. Unde non movet ita perfecte per speciem, sicut quando obiectum est in se praesens, et ideo non est aequale motivum in uno et in alio actu". Quodl. q. 13 n. 10 (ed B. A. C. p. 458): "Quis cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiectiva, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile...". - Op. Ox. I d. 3 pars 3 q. 1 n. 367 (ed Vat. t. III, pp. 223-224): "...sive potentiae cognitivae habent obiectum praesens eis non tantum secundario - quia scilicet illae sunt praesentis aliis potentiis inferioribus - sed propria praesentialitate, sicut sensus communis habet colorem sibi praesentem non tantum in quantum est praesens visui, sed quis habet speciem eius praesentem in organo sensus communis". -
- (39) Op. cit. pp. 543-555.

- (40) C. BERUBE: Op. cit. p. 213: "...l'historien de Duns Scot ne ferait point de difficulté de concéder que l'intuition intellectuelle porte selon Scot sur la nature existante et non sur l'existence d'une nature connue comme nature seulement abstraitement, malgré le souci que Gilson se donne pour opposer nature et existence..."
- (41) Sobre este tema, vid C. BERUBE: Op. cit. pp. 221-225 y concordantes.
- (42) Rep. Par. IV d. 45 q. 3 n. 13: "Cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis, ut existens est..." - Rep. Par. III d. 14 q. 3 n. 11: "Cognitio intuitiva potest esse universalis, et naturae, et ipsius singularis" - Op. Ox. III, d. 14 q. 3 n. 6: "Loquendo tamen de cognitione intuitiva, quae est de natura, vel de singulari, ut concernit actualem existentiam..." - Vid la conclusión 7 de Day en Op. cit. p. 92: "Both a common nature, as it precedes singularity, and a singular as singular (singulare ut hoc) can be known by intuitive cognition" -
- (43) Este vector interpretativo ha sido desarrollado, especialmente, por E. LONGPRE: "The psychology of Duns Scotus and its modernity" en The Franciscan Educational Conference, XIII, pp. 19-77. - Véanse las pp. 51-57, donde el autor emparenta las conclusiones de Scoto en orden a la posibilidad de un pensamiento sin imágenes a las por su parte alcanzadas por la escuela de Würzburg. Dejando aparte la cuestión psicológica estricta, la teoría del pensamiento sin imágenes está siendo, como se sabe, reelaborada por el postestructuralismo francés en sentido filosófico. Es esta, probablemente, una de las direcciones interpretativas más fecundas de entre las que los textos del Sutil abren al futuro, pero desborda indudablemente los límites de nuestro trabajo.
- (44) R. ZAVALLONI: "L'intelligenza affettiva in G. Duns Scoto alla luce della psicologia moderna" en Antonianum, 1979, pp. 40-75
- (45) O. LACOMBE: "Critique des théories de la connaissance chez Duns

Scot" en Revue Thomiste, XIII, 1930, pp. 216-235.-P. 231: "...la doctrine de la séparation ontologique des ordres naturel et surnaturel manifeste à la fois la distance infinie qui sépare la créature de son Créateur, et la Bonté de Dieu, soit qu'Il accorde à chacun, sur le plan naturel, l'achèvement, l'autonomie "que comporte son degré de perfection, soit qu'Il nous élève gratuitement au-dessus de toute exigence de nature, jusqu'à son Amitié". Nuevamente sobre la inmediatez de la intuición, sobre el pensamiento, sin imágenes, vid: P. H. KLUG: "L'activité intellectuelle de l'âme selon le bienheureux J. Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XLI, 1929, pp. 5-23; 113-130; 244-269; 381-391; 517-538; XLII, 1930, pp. 129-145.- P. 131: "Penser sans images est dans un certain sens plus parfait que penser par images...car elle ressemble à la connaissance simplement parfaite des substances existantes par soi, de Dieu et des anges".-

### CONCLUSIONES

1) La filosofía de Juan Duns Scoto se presenta ante todo como el resultado, positivo pero abierto, de una crítica teológica de la razón natural que utiliza simultáneamente las armas de la razón y los datos revelados por la Palabra. Esa filosofía adoptará el carácter de un instrumento conceptual que permita la aprehensión de las entidades trans-físicas que la teología católica ha puesto de manifiesto, y que el "existencialismo" y el "fisicismo" de la interpretación aristotélico-tomista del ser, incapaz de rebasar el estrecho ámbito de la materialidad, no podría nunca según nuestro autor conocer adecuadamente. Esta filosofía es así el instrumento de renovación de la ontología aristotélica, cuyo ámbito no puede en rigor abarcar el Ser Infinito: la metafísica que actualmente nos es viable se ve presionada a conformarse por la verdad revelada al modelo de pensamiento propuesto por la enseñanza cristiana. En este sentido, la filosofía escotista es fundamentalmente una filosofía teológica, y ello en un doble y exacto sentido: a) en cuanto que se concibe como la racionalización y exposición coherente del Dogma, hasta donde ello sea posible; b) en cuanto que se enfrenta al mundo natural tal como la estructura de éste ha sido gratuitamente desvelada al pensador.

2) La confirmación oficial del rechazo escotista al mero

fisicismo de los aristotélicos, teólogos o no, se canaliza indudablemente a través de la condena de 1277. El proyecto filosófico de Duns Scoto, en la línea del estado de cosas suscitado por esa condena, viene así a ser vivido como un intento radical de nueva fundamentación, y de una fundamentación que, esta vez, no ignore los errores cometidos por los filósofos ajenos al Dogma, ni trate de encubrirlos o minimizarlos.

3) La revelación cristiana, en efecto, ha venido a corregir las doctrinas filosóficas en un doble frente de interés: el de los errores de aquéllas, y el de sus limitaciones de contenido. Por lo que a lo primero se refiere, la filosofía aristotélica, neoplatónica y árabe presenta un esquema del mundo regido nuclearmente por la idea de necesidad. Por contra, la noción clave del cristianismo es la idea de Creación, y de creación concebida como libre, a partir de la nada y voluntaria. Los filósofos, además, han creído que el estado actual del hombre y de sus potencias es el más perfecto que cabe alcanzar. Los cristianos, por su parte, conocen que ese estado es defectuoso, y meramente transitorio en orden a una superior perfección futura. Como consecuencia de ello, la sedicente completa filosofía aristotélica ha ignorado el saber más importante: el fin del hombre (su salvación) y los medios para conseguirlo. Sin perjuicio de su valor instrumental, la mera razón silogística debe pues dejar paso a la información de fuente sobrenatural, la teología, y acomodar sus criterios a las leyes conceptuales que ésta imponga.

4) A tenor de la noción de voluntad subyacente a la Creación, la propuesta cristiana de articulación del mundo se aglutina en torno al equilibrio en tensión de dos ideas capitales: identidad

y diferencia. En virtud de la creación volitiva, en efecto, el mundo es lo radicalmente diferente de Dios, lo alejado de El y separado por un abismo infinito. En virtud del amor con que Dios crea y conserva, el mundo es re-ligado con Dios, tal como teológicamente resulta de la historia de Redención. Esa religación es tan radical que Cristo se considera en la teoría de Duns Scoto un predestinado, y predestinado con anterioridad a cualquier posible falta o caída del hombre.

5) La interpretación metafísica deberá pues conformarse al criterio general que supone pensar la diferencia en la identidad. Ese criterio habrá de ser tan válido para la concepción teológica estricta cuanto para la hermenéutica de las entidades esenciales todas, acomodadas como deben estar al paradigma genérico del saber revelado.

6) Poder pensar la diferencia en la identidad exige adoptar un modo peculiar de reflexión. Las formas posibles de abordar la idea de fundamento, en efecto, son básicamente cuatro, tal como las polémicas seculares en torno a la idea de continuo y continuidad han implícitamente mostrado: a) el fundamento que se reparte analógicamente entre sus fundados, alejándose de ellos por la diferencia y sin que ningún lazo de identidad reúna los dos polos de la tensión: lo Ilimitado y el Límite, el Infinito en acto y la infinitud potencial. b) El fundamento que se reparte según identidad entre sus fundados, alejándose de ellos por la diferencia, y religándose a ellos de nuevo por la identidad. Orden de pensamiento en el cual cada uno de los fundados posee la totalidad del fundamento, pero sin que ninguno de ellos lo agote en su plenitud. c) El fundamento que se

reperte según identidad, y sin que al mismo tiempo ninguna diferencia aleje la idea de fundamento, como tal, del todo de sus fundados. d) Como consecuencia directa de c), la desaparición de la noción de fundamento, posibilidad en la que a su vez concurren dos opciones: desaparición de la idea de fundamento en la propia serie indefinida de los fundados, y desaparición de la idea en la serie recurrente cíclica de los fundados.

7) Al adoptar la fórmula b) de pensar, Duns Scoto soluciona de golpe dos riesgos contrarios: la equivocidad de la teología negativa, que imposibilita el conocimiento teológico, y el monismo panteísta: Dios y los entes comparten la idea de Ser, y se comparten por identidad (univocidad), y sin embargo la distancia entre el ente más perfecto finito y Dios es y será siempre infinita, insalvable por aproximación.

8) Esta idea de ser es concebida, en la obra de Duns Scoto, en un sentido análogo al que tiene en los textos de Heidegger: "Ser" es el ser que trasciende todas las categorías, inidentificable con cualquier ente concreto, pura expresión de la idea de "entidad", y puro ser lo que es. La univocidad del ser no es pues meramente lógica, ni tampoco física, sino precisamente esencial.

9) Concibiendo de este modo el fundamento metafísico, la reiterada noción de ser se plantea con un carácter ambiguo, que puede y debe ser entendido en los términos propuestos por las paradojas lógicas actuales. Ahora bien, si tales paradojas han abocado a la disolución de la noción de "máximo pensable" a través de la teoría de tipos, Scoto asume por contra la ambigüedad del fundamento como



tel ambigüedad. La doble primacía de comunidad y virtualidad que posee el ser en cuanto objeto natural y adecuado del entendimiento plantea en efecto la posibilidad de un objeto total de la mente que simultáneamente es lo que es, la más pura de las esencias, y algo que es intercambiable con las diferencias últimas virtualmente contenidas en él: "ser" es ser-lo-que-es, y al mismo tiempo el juego de la suprema diferencia finito-infinito aprehendida como dualidad. En tanto que las diferencias últimas, en cuanto individuales, generan eo ipso la división del ser en ser-finito y ser-infinito, una división que es ya en tal supuesto no la del ser esencial, sino la del ser existencial.

10) Este tipo de pensamiento, por lo tanto, sólo cabe a través del mecanismo mental que supone que únicamente la individualidad infinita en acto (Dios) realiza la totalidad de la potencia que la neutralidad e indiferencia de la esencia contiene. Una esencia neutra se despliega en un número indefinido de individualidades, cada una de ellas finita, que actualizan como tales su riqueza intrínseca. Por lo mismo, en la individualidad infinita en acto que totaliza absolutamente la esencia, tales individualidades posibles están contenidas a título eminente o virtual. Estos principios serán asimismo aplicados, aparte el caso de la relación entre Dios, el Ser y los entes, a todo supuesto de engranaje esencial y respecto de las modalidades individuales de esas esencias.

11) En efecto, la dimensión complementaria que la revelación introduce en los esquemas filosóficos es la idea de "esencia", o de "formalidad". Estos términos designan cualquier tipo de entidad considerada metafísicamente, dejando aparte la consideración

que como entidades físicas tengan (sustancias, accidentes, géneros.). La teoría de la esencia metafísica deberá acomodarse al paradigma general teológico.

12) Ese paradigma impone en este caso concreto la necesidad de que la noción de esencia se abra a la posibilidad de abarcar en su seno las entidades inmateriales. En consecuencia, Duns Scotto adopta con esa finalidad la tripartición de la esencia preludivada por Avicena: los tres estados posibles de una esencia serán, así, en la mente (universal lógico o en acto), en las cosas singulares (individualizada) y en sí mismas (estado metafísico puro). En este tercer estado, la esencia posee una unidad propia de comunidad (universal remoto), que conserva bajo cada una de las dos otras determinaciones posibles, -siendo a su vez la determinación de singularidad indefinida en sus posibilidades. Esa unidad es menor que la numérica del singular (que en la esencia es proporcionada por la hsecceitas, principio de individualización), pero mayor que la unidad de indeterminación completa del universal predicable en acto por identidad de cualquiera de sus supuestos.

13) Las formalidades metafísicas son, en este sentido, aspectos constitutivos de las cosas, que tienen un triple carácter: formas, esencias y objetos de conocimiento.

14) En cuanto forma, la escotista es recipiendaria de la duplicidad con que aquélla es tratada en el Corpus Aristotelicum: se presenta a la par como componente estructural y como principio constitutivo. Lo segundo proviene de la reducción platónica del fundamento del ser a la idea, lo visible del ente, que será inevitablemente asumida por el polo externo del hilemorfismo universal,

conservando en cuanto ideas la nota platónica de "contenido de conocimiento"; esto es, de universales, que ahora son objeto de un proceso deshiletizador. Lo primero, de la conversión aristotélica de las ideas separadas en formas-de y formas-en, duplicidad que expresa la dualidad de plenos aludida: la forma (principio) esté en (componente).

15) Las formas aristotélicas conservan el carácter de "realidades que dan cuenta de la realidad", que pervive en las Ideas platónicas como eco de la antigua arkhé. El elemento que da razón-de, la forma, acaba así emparentándose estrechamente con la idea de ousía, de esencia, que la latinidad interpreta como aquello por lo que algo es lo que es. Ahora bien, esta esencia-forma, en cuanto componente estructural, recaba también para sí la nota de ser "aquello que del ente se conoce", el sello que se imprime sobre la pasividad relativa del nous en una teoría asimilativa del conocimiento que considera ininteligible la materia.

16) A las igualdades fundamentales: "lo que algo es", "lo que de algo se conoce", "aquello por lo que es", concentradas en la noción de esencia, se les considera la caracterización más precisa de uno de los objetos de la metafísica admitidos por Aristóteles: la ousía. La búsqueda de una ousía que conserva la nota de la talidad, a juicio de Scoto, sólo Avicena ha sabido orientarla.

17) La característica fundamental de la esencia es su unidad bajo una misma razón formal. El corolario de esa unidad propia es la capacidad que posee de ser distinguida de todo aquello que escape a su propia razón formal. Tal distinción, ni real ni de razón, se conoce con el nombre de formal ex natura rei; también,

con el de non-identitas secundum quid; se establece en el seno de identidades reales cuya identidad no es alcanzada por la distinción, pero es irreductible y antecede objetivamente a la operación del intelecto. Su tipo propio es el de la distinción de las Personas en la Trinidad y el de los atributos del ser simple de Dios. Su distinción respecto de la sencillamente modal, inequívoca (la formal separa identidades formales entre sí; la modal, las esencias de sus modulaciones individuales posibles), no queda aclarada en su definitivo alcance técnico en los textos de Scoto. A nuestro entender, la distinción modal es un grado menos intenso que la distinción formal estricta, dentro del marco general de las no-identidades secundum quid: es decir, de las diferencias que se abren, sin alterarla, en el seno de la identidad.

18) Del mismo modo que vimos ocurría en el supuesto del ser, las esencias se reparten según identidad; una identidad y no-reparto que, sin embargo, afecta solamente al orden esencial; en el existencial, la individualización de la esencia abre la diferencia real entre los seres.

19) Para permitir este tipo de conceptualización, Duns Scoto postula una individualización de las esencias no a través de nuevas entidades quidditativas, autónomas, que se añadan a la jerarquía de formalidades superpuestas constitutivas de un ente, sino a través de modos o modulaciones intrínsecas de la propia esencia.

20) Esas modulaciones son "intensidades" o "grados" de la propia esencia, a cuyo través ésta se reparte inalterada. También como en el supuesto del ser, la modelización infinita en acto (atributo en Dios) realiza en su plenitud la totalidad de la perfección

intrínseca de que es una perfección neutra virtualmente capaz.

21) En sí misma considerada, una esencia es fundamentalmente un objeto de conocimiento. Comparándola a su vez a las teorías recientemente levantadas por G. Deleuze y E. Husserl, ese objeto neutro de conocimiento puede ser últimamente caracterizado como "nóma", como "unidad objetiva de significado", y como "sentido", densificación desnuda de pura inteligibilidad. De un modo más próximo a los textos de Duns Scoto, el paradigma que rige la esencia neutra es probablemente el universal de la luz. La noción de intensidad, de hecho, se liga a la de intensidad luminosa en una cierta interpretación legítima de las fórmulas del Sutil, en tanto que todos los cuerpos participan según Scoto de la luz; y, sobre todo, en cuanto <sup>que</sup> pensados antes que nada por la mente de Dios, todos los inteligibles son "luz", objetos secundarios de la luz primordial increada. El mundo, para Scoto, es así un conglomerado jerárquico de esencias dotado de absolutatransparencia y expresividad, isomórfico en cuanto tal respecto de las estructuras cognoscitivas.

22) Al objeto esencial de conocimiento corresponde un intelecto potencialmente abierto al ser, es decir, al todo de la inteligibilidad. La determinación de la esencia como objeto del intelecto, por lo mismo, exige penetrar en el sistema escotista del conocimiento, en el cual los principios establecidos hasta ahora tanto en el orden teológico estricto cuanto en el general de pensamiento, tendrán su aplicación.

23) El objeto propio de la mente, en efecto, es la natura ilimitada, que en el intelecto pasivo alcanza la universalización en acto. Pro statu isto, el singular como tal es incognoscible; el

paradigma teológico, en cambio, impone aquí, tanto desde el punto de vista de la visio beatifica cuanto de la cognoscibilidad por Dios de los singulares, que el singular es inteligible en cuanto tal.

24) Pro statu isto, la única intuición viable al hombre es la sensorial externa, que acompaña a la aprehensión sensible de la natura como natura: esa intuición concierne, únicamente, a la existencia del objeto captado, en cuanto que ese objeto mueve a la potencia como existente y presente en sí. El intelecto, en cambio, puede de derecho ejercer una intuición inteligible. Esa intuición se actualizará en la visión beatífica, y reunirá tres caracteres fundamentales: ser inmediata o sin especies interpuestas, de lo existente en cuanto existente, y del singular en cuanto singular. Con la primera de las determinaciones, Scotus preludia la teoría psicológica y filosófica del pensamiento sin imágenes.

25) La noción básica que de todo lo anteriormente expuesto se deduce es la de un equilibrio en tensión de los contrarios fundamentales: continuo y discontinuidad, neutralidad e individuo, diferencia e identidad. Ese equilibrio vence directamente del lado del singular, de lo discontinuo, al seguirse el criterio antes mencionado: que la individualidad infinita en acto se convierte en receptora de las potencialidades ilimitadas de la neutralidad, y no a la inversa formalmente hablando. En el tema del conocimiento, tal principio supone el triunfo de la intelección del singular en cuanto tal, y de la intelección por medio de intuiciones, sobre el conocimiento de las neutralidades, ejercido por abstracción; así como el predominio otorgado al intelecto.

26) Ese predominio últimamente citado se expresa a través

de la independencia que la parte intelectual del alma tiene de derecho respecto a las informaciones sensibles. Tal idea se consiliará en la noción escotista de "intelecto-memoria", facultad conservadora de las especies que hace al intelecto susceptible de provocar y poseer sus propios conocimientos al margen de las aportaciones de la sensibilidad. Tal independencia se confirma por la consideración del mismo intelecto como poseedor de los primeros principios inmutables y auto-evidentes que con el concurso de la idea de natura inmutable garantiza la certeza del conocimiento inductivo natural. Certeza para la que la remisión específica (aunque sí genérica) a la iluminación divina no se hace en modo alguno necesaria.

27) De este modo, el equilibrio entre singularidad (diferencia) y neutralidad (identidad) acaba en el esquema escotista por volcarse del lado del individuo, del sujeto discontinuo y personal. Desaparecida la armazón de esencias fundantes de la singularidad que el Sutil levantara, el postulado escotista, teológicamente justificado, de un predominio de la subjetividad y su auto-dación de los objetos de conocimiento conducirá directamente a la primacía histórica del pensamiento analítico, disgregador; del pensamiento subjetivista que acabará por eliminar la idea misma de fundamentación.

BIBLIOGRAFIA

- ABELLAN, J. L.: Historia crítica del pensamiento español. Espasa-Calpe Madrid 1979
- Filosofía Española en América (1936-1966). Guadarrama Madrid 1967
- ABELLIO, R.: La Structure Absolue (Essai de phénoménologie génétique) Gallimard Paris 1965
- ACOSTA, L.: "La doctrine de la volonté según Duns Escoto" en Revista de Filosofía U. I. A. XXXIII, 1978, pp. 429-446
- AFNAN, F. : El pensamiento de Avicena. F. C. E. México 1965
- AGUILO, S.: "Algunos precedentes culturales de la simbología cristiana de la luz" en Antonienum, 1972, pp. 96-121
- ALCORTA, J. I de: "Esse ens. Esse Plenissimum. Creatio. Infinitudo" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5 Romae 1972, pp. 609-704
- "El ser como 'primum cognitum' en Scoto" en Estudios Franciscanos 1967, pp. 179-194
- ALEJANDRO, J. M.: La gnosología del Dr. Eximio y la acusación nominalista, Comillas, 1948
- ALESSIO, F.: "Un secolo di studi su Ruggero Bacone" en Riv. crit. stor. Filos. XIX, 1954, pp. 81-102
- Mito e scienza in R. Bacone Milano, 1957



ALEXANDER, S.: Space, Time and Deity Gifford Lectures 1916-1918

AMERI, F. G.: "Duns Scotus e l'Immacolata" en Collectanea Franciscana, 1958, pp. 5-32; 129-154

ANDRADE, A. de : As duas faces do te o Ensaio critico sobre os fundamentos da filosofia scolastica, vol. 1, 2a ed., Rio de Janeiro, 1950

ARMELLADA, B. de: "Transcendencia divina y voluntarismo" en Studia Scholastica-Scotistica, vol 5, Roma 1972, pp. 141-147

ASMOROS, L. : "La teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Scotus" en Archives d'histoire doctrinale et litt. du M. Age, IX, 1934, pp. 261-304

AUWEILLER, E.: "The bearing of Scotistic Doctrines on practical theology en The Franciscan Educational Conference, III, 1921, pp. 150-179

AVICENA: Kitāb al- 'isārāt wa-tanbihāt (Libro de los teoremas y advertencias) ed. J. Forget, Leyde 1892

- As-Sifā (La Curación), litografiado en Teherán, 1303-1886

- An-Najāt (La Salud) El Cairo, 1331-1913

- Logica. Venecia 1508

BACON, R.: Compendium Studii Philosophiae ed. Brewer. Londres 1859

BAIER, D.: "Scotistic Theology" en The Franciscan Educational Conference, III, 1921, pp. 115-149

BALIC, C.: Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa quae ad fidei codices mss. edidit C. Balić. Sibenik, Yugoslavia, 1933

- "De significatione interventus I. D. Scotus in historia dogmatis

Immaculatae Conceptionis" en Virgo Immaculatae Roma 1957, t. VII, fasc. I

- "I. D. Scoto et historia Immaculatae Conceptionis" en Antonianum, XXX, 1955, pp. 349-388
- "Il reale contributo di G. Duns Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione" en Antonianum, XXIX, 1954, pp. 475-496
- "Ioannes Duns Scotus et epistula 'Alma Perens'" en Antonianum, XLII, 1967, pp. 95-127
- De critica textuali Scholasticorum Scriptis accommodata Roma 1945
- "A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot" en Recherches de théologie ancienne et médiévale, II, 1930, pp. 161-170
- John Duns Scotus. Some reflections on the occasion of the seventh Centenary of his birth Roma 1966
- "Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté" en Recherches de théologie ancienne et médiévale, III, 1931, pp. 191-208

BARTH, T.: "De fundamento univocationis apud I. Duns Scotum" en Antonianum, 1939, pp. 181-206

- "De argumentis et univocationis entis nature apud Ioannem Duns Scotum" en Collectanea Franciscana, 1944, pp. 5-56
- "De univocationis entis scotisticae intentione principali necnon valore critico" en Antonianum 1953, pp. 72-110
- "Zur univocatio entis bei J. Duns Skotus" en Wissenschaft und Weisheit, II, 1958, pp. 95-108
- "El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de A-

quino y Juan Duns Escoto" en Verdad y Vida, XVII, 1959, pp. 5-30

- "Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus. Eine ontologische Untersuchung" en Wissenschaft und Weisheit, 1955, pp.19-216; 1956, pp. 117-136; 1957, pp. 106-119; 198-220

BARTHELEMY-MADAULE, M.: Bergson et Teilhard de Chardin Ed. du Seuil, Paris, 1963

BASTID, P.: Proclus et le Crépuscule de la Pensée Grecque J. Vrin Paris, 1969

BAUDRY, L.: Lexique Philosophique de G. de Ockham Publications de la recherche scientifique, Paris 1968

BAUR, L.: Die Philosophie des R. Grosseteste. Münster 1917

BEAUCHEMIN, F.-M.: Le savoir au service de l'amour Montreal, 1933

BELAVAL, Y.: Leibniz: Initiation à sa philosophie Paris 1962

- Leibniz, critique de Descartes, Paris 1960

BELIC, M.: "Aristotelis doctrina de individuo et Ioannes Duns Scotus" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 1, Romae 1968, pp. 245-256

BELMOND, S.: "L'infini d'après Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XII 1910, pp. 614-630

- "Pour l'univocité scotiste" en Etudes Franciscaines, XXVI, 1911, 359-378; XXVII, 1912, pp. 25-37; 113-128;
- "Pour le primat logique de l'Etre Transcendental" en La France Franciscaine, XIX, 1936, pp. 165-166

- "L'univocité scotiste: ses fondements" en Revue de Philosophie, XXII, 1913, pp. 137-156
- "Analogie et univocité d'après Duns Scot" en Etudes franciscaines II, 1951, pp. 173-186
- "Le bon usage de la volonté d'après D. Scot" en La France Franciscaine, IX, 1926, pp. 5-24; 197-213; 319-335; 473-500
- "L'idée de création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XXIX, 1913, pp. 561-569; XXX, pp. 5-16; 113-123; 449-462; 561-574; XXXI, pp. 5-17; 357-360
- "L'héccéisme scotiste. Ce qu'il n'est pas, ce qu'il est, sa valeur apologétique" en Etudes Franciscaines, XLVII, 1935, pp. 159-169
- "Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de l'habitus fidei' selon J. Duns Scot" en La France Franciscaine, XV, 1932, pp. 265-275
- "L'Etre Transcendant d'après Duns Scot" en Revue de Philosophie, XIV, 1909, pp. 68-87
- "L'intellect actif d'après Jean D. Scot" en Revue de Philosophie I, 1930, pp. 31-54

BELLOFIORE, L.: "La filosofia della volontà in G. Duns Scoto ed A. Schopenhauer" en Studi Francescani, XL, 1943, pp. 3-41

BENAVENTE, J. M.: "El problema del concepto abstracto en Aristóteles" en Anales del Seminario de Metafísica Universidad de Madrid 1968

BERGSON, H.: Oeuvres. Ed. du Centenaire P.U.F. Paris 1959

BERTALANFFY, L. von: Perspectives en la teoría general de sistemas Alianza Ed. Madrid 1975

BERUBE, C.: "L'année scotiste et le Septième centenaire de la naissance de J. Duns Scot" en Collectanea Franciscana, XXXVII, 1967, pp. 145-185

- "Dialogue of Duns Scotus with Modern Culture" en Collectanea Franciscana, XLV, 1975, pp. 359-367
- La connaissance de l'individuel au Moyen Age P. U. F. Paris 1964

BETTONI, E.: L'ascesa a Dio in Duns Scoto Milano 1943

- "De argumentatione Doctoris Subtilis quoad existentiam Dei" en Antonianum, 1953, pp. 39-58
- "Duns Scoto e l'argomento del Moto" en Rivista di filosofia neoscholastica, 1941, pp. 477-489
- Duns Scoto, filosofo. Vita e pensiero Milano 1966
- Vent'Anni di studi Scotistici: 1920-1940 Milano 1943
- "Duns Scoto, Aristotele e Kant" en Studi Francescani XLV, 1949, pp. 17-36
- "La posizione storica di Duns Scoto nel problema della conoscenza" en Studi Francescani, XXXIX, 1942, pp. 97-110

BISSE, I. M.: "De praedestinatione absolute Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis" en Antonianum, XII, 1937, pp. 3-36

BLOCH, E.: Avicena y la izquierda aristotélica Ciencia Nueva Madrid 1966

BLOOM, H.: Los poetas visionarios del Romanticismo inglés Barral Barcelona 1974

- BOCHENSKI, I. M.: Historie de la Logica Formal Gredos Madrid 1968
- BOEHNER, Ph.: "Scotus' teachings according to Ockham" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 100-107
- Collected articles on Ockham The Franciscan Inst. N. Y. 1958
- BONNEFOY, J.-F.: Le ven. J. Duns Scot, docteur de l'Immaculée Conception Son milieu, sa doctrine, son influence Herder, Roma, 1960
- BORAK, A.: "De fundamento distinctionis formalis scotisticae" en Laurentianum, VI, 1965, pp. 157-181
- BORAK, H.: "Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti" en Studia Scholastico-Scotistica, Romae 1968, vol 1, pp. 113-139
- BORGSMANN, P.: "De argumento chronologico existentiae Dei sumpto ex continuo entium temporali succedaneitate" en Antonianum, 1953, pp. 59-71
- BOTTE, CH.: "Duns Scoti indagatio praesuppositorum sensus metaphysici et religiosi hominis" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae, 1972, pp. 207-244
- BOURBAKI, N.: Elementos de historia de las matemáticas Alianza Ed. Madrid, 1969
- BOURGEY, L.: Observation et expérience chez Aristote J. Vrin Paris 1955
- BRADY, I.: "Background to the condemnation of 1270: William of Baglione" en Franciscan Studies, 1970, pp. 5-48
- C. K. BRANPTON: "Scotus, Ockham and the theory of intuitive cognition" en Antonianum, 1965, pp. 449-466

- "Duns Scotus et Oxford, 1288-1301" en Franciscan Studies, XXIV, 1964, pp. 5-20

BREHIER, E.: La philosophie de Plotin París 1928

- La philosophie du Moyen Age Albin Michel París 1937-1971

BRETÓN, A.: Manifiestos del Surrealismo Gueparda Madrid 1974

BROCKER, W.: Aristóteles Universidad de Chile 1963

BRUNO, G.: Mundo, Magia y Memoria. Selección de textos por I. GOMEZ DE LIANO. Teorus Madrid 1973

BUNGE, M.: Filosofía de la Física, Ariel Barcelona, 1978

- "La metafísica, epistemología y metodología de los niveles" en Las estructuras jerárquicas Alianza Ed. Madrid 1973

BURCKHARDT, T.: Alquimia Barcelona 1971

BUYTAERT, E. M.: "Circa doctrinam Duns Scoti de Traditione et de scripture sufficientis adnotaciones" en Antonianum, 1965, pp.346-362

CACCIATORE, G.: "L'unità dell'individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 2 Roma 1968, pp. 199-229

CAGGIANO, M.: "De mente Iohannes Duns Scoti circa rationem Incarnationis" en Antonianum 1957, pp. 311-334

CALDER, A.: "Matemática constructivista" en Investigación y Ciencia, 39 Diciembre 1979, pp. 100-109

CALLEBAUT, A.: "La maîtrise du Bx D. Scot en 1305" en Archivum Franciscanum Historicum, XXI, 1928, pp. 206-239

- "Le bx. J. Duns Scot bachelier des Sentences à Paris en 1302-1303" en La France Franciscaine, 1926, IX, pp. 312-316
  - "Jeen Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296" en Archivum Franciscanum Historicum, XVII, 1924, pp. 3-12
  - "La leggenda del B. Giovanni Duns Scoto e Henrico di Hessa vice-cancelliere di Parigi" en Studi Francescani, XXIII, 1926, pp. 1-13
  - "La patrie du B. J. Duns Scot" en Archivum Franciscanum Historicum, X, 1917, pp. 3-13
  - "L'Ecosse, patrie de J. Duns Scot" en Archivum Franciscanum Historicum, 1920, pp. 78-88
  - "A propos du Bx. J. Duns Scot de Littledean: Notes et recherches historiques de 1265 à 1292" en Arch. Francisc. Hist. XXIV, 1931, pp. 305-329
- CALLUS, D. A.: Introduction of Aristotelian learning to Oxford Londres, 1944
- CANTOR, G.: Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts Hildesheim, G. Olms Verlag, 1966
- CAPEK, M.: El impacto filosófico de la física contemporánea Tecnos Madrid 1965
- CARDAROPOLI, G.: "Il Cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 3, Roma 1968, pp. 259-291
- CARDINALE, H. E.: "The significance of the Apostolic Letter 'Alma Patrens'" en Franciscan Studies, XXVII, 1967, pp. 11-21



- CARRERAS Y ARTAU, J.: Ensayo sobre el voluntarismo de Duns Scoto, Gerona, 1923
- CASSIRER, E.: Filosofía de las formas simbólicas F. C. E. México 1964
- CENCILLO, L.: Mito: Semántica y Realidad. B. A. C. Madrid 1970
- Filosofía Fundamental. Syntagma Madrid 1968
  - "Espiritualidad Gnóstica" en Historia de la Espiritualidad Barcelona 1969
- CEREZO GALAN, P.: "El fundamento de la Metafísica en Leibniz" en Anales del Seminario de Metafísica Universidad de Madrid 1975
- CLATTERBAUGH, K. C.: "Individuation in the Ontology of Duns Scotus" en Franciscan Studies, XXXII, 1972, pp. 65-73
- COPLESTON, F.: Historia de la Filosofía Ariel Barcelona, 1971
- CORBIN, H.: Avicenne et le récit visionnaire Berg International 1979
- COSTABEL, P.: "Apogeo e incertidumbre de la mecánica clásica" en Historia General de las Ciencias, dirigida por R. TATON, Destino, Barcelona, 1973, vol III, pp. 119-189
- COURANT, R. y ROBBINS, H.: Qué es la Matemática? Aguilar, Madrid 1971
- GRESS, D. A.: "Toward a Bibliography of Duns Scotus on the Existence of God" en Franciscan Studies, XXXV, 1975, pp. 45-65
- CROMBIE, I. M.: Análisis de las doctrinas de Platón Alianza Ed. Madrid 1963-1979
- CROMBIE, A. C.: Historia de la Ciencia. De S. Agustín a Galileo Alianza Ed. Madrid 1974

CRUZ HERNANDEZ, M.: "El svicenisimo de Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, vol I, Romae 1968, pp. 183-205

- La Metafísica de Avicena Granada 1949

CURRAS RABADE, A.: "El principio de continuidad en la teoría leibniziana del método" en Anales del Seminario de Metafísica Universidad de Madrid, 1972, pp. 111-150

GUSA, N. de: La docta ignorencia Aguiler Madrid 1973

CHAUVET, F.: "La doctrine fondamentale del sistema filosófico de Duns Escoto" en Revista de Filosofía U. I. A. 1970, U. I. A. 1970

DA ALATRI, C.: "L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura" en Collectanea Franciscana, XXXIV, 1964, pp. 63-98; 339-366

D'ALBI, J.: S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77 París 1923

DAY, S.: Intuitive Cognition. A key to the significance of the latter Scholastics The Franciscan Institute N. Y. 1947

- "Ioannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 226-230

DE ANDRES, T.: "La 'natura communis' de Duns Scoto en el punto de arranque del ockhemismo" en Duns Scoto y las corrientes filosóficas de su tiempo, ed. de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Instituto Luis Vives, Madrid 1968, pp. 35-55

DE BASLY, D. M.: "Les 'Theorematas' de Scot" en Archivum Francisc. Historicum, XI, 1918, pp. 3-31

DE KONINCK, Ch.: The Hollow Universe Oxford University Press 1960

DELEUZE, G.: Spinoza y el problema de la expresión Muchnik Ed. Barcelona, 1968

- Logique du Sens Les Editions de Minuit Paris 1969

- Différence et Répétition P. U. F. Paris 1968

DELORME, F.: "Autour d'un apocryphe scotiste" en La France Franciscaine, 1925, pp. 279-295

DERRIDA, J.: "La Différence" en Bulletin de la Société Franç. de Philosophie, LXII, 1968, pp. 73-101

DEVLIN, Ch.: The psychology of Duns Scotus, Oxford, 1950

DE WULF, M.: Histoire de la philosophie médiévale Lovaina, 1934-47

DOMINIQUE, P.: "Merveilleux épanouissement de l'Ecole scotiste au XVIIIème siècle" en Etudes Franciscaines, XXIV, 1910, pp. 5-22; 493-503; XXV, 1911, pp. 35-48; 306-318; 627-646; XXVI, 1911, pp. 276-289

DOUSA RIBEIRO, L. de: O Doutor Subtil João Duns Scoto Lisboa 1944

DUHEM, P.: Le système du monde du Platon à Copernic Paris 1913-1917

- "Sur les 'Meteorologicorum' libri IV faussement attribués à J. D. Scot" en Archivum Franciscanum Hist. 1910, pp. 626-632

DUMONT, R. E.: "Scotus' intuition viewed in the light of the intellect's present state" en Studia Scholastico-Scotistica, vol II, Rome, 1968, pp. 47-65

DUNS SCOTO, I.: Opera Omnia iussu et auctoritate P. P. M. Perantoni... studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita. Civitas Vaticana, 1950

- Opera Omnia. Ed Wadding-Vivès. Lyon, 1639- París, 1891/1895
  - Q. Quodlibetales B. A. C. Madrid 1968
- EFFLER, R. : John Duns Scotus and the principle 'omne quod movetur ab alio movetur' The Franciscan Institute N. Y. 1962
- "Duns Scotus and the necessity of first principles of the knowledge" en Studia Scholastico-Scotistica, vol II, Romae 1968, pp. 3-21
- EINSTEIN, A. y L. INFELD: L'évolution des idées en physique Paris 1978
- ELIADE, M.: Historia de las creencias y de las ideas religiosas Cristiandad, Madrid 1978
- Mefistófeles y el Andrógino Guadarrama Madrid 1969
- ESCOHOTADO, A. : De physis a polis Anagrama Barcelona, 1975
- ESPAGNAT, B. d': "Teoría cuántica y realidad" en Investigación y Ciencia Enero 1980, pp. 80 y ss.
- FACKENHEIM, E. L.: The Conception of the Substance in the philosophy of the 'ikhwan es-Saf' en Medieval Studies, V, 1943, pp.115-122
- FAY, Th. A.: "Imago Dei. Augustine's Metaphysics of Man" en Antonionum 1974, pp. 173-197
- FERNANDEZ GARCIA, M.: B. Ioannis Duns Scoti...Commentaria Oxoniensis ad IV libros Magistri Sententiarum. Novis curis edidit...Quaracchi, 2 vols 1912-1914
- Lexicon Scholasticum philosophicum-theologicum G. Olms Verlag, Hildesheim-N.Y. 1910

FERRATER MORA, J.: El ser y la muerte Aguilar Madrid 1962

- Diccionario de Filosofía Alianza Ed. Madrid 1979

FLEIG, F.: "Um die Echtheit von Duns Scotus 'De anima'" en Franziskanische Studien, XVI, 1929, pp. 236-242

FOCHTMAN, V.: "The personality of Duns Scotus" en Franciscan Studies, II, 1942, pp. 368-378

FRAILE, G.: Historia de la Filosofía, vol II, B.A.C. Madrid 1975

FRANÇOIS, M.: Processions, dialectiques, structures Beauchesne, Paris, 1977

FREGE, G.: "Über Sinn und Bedeutung" en Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, C, 1892, pp. 25-50

FULCANELLI: Las morales filosóficas Barcelona, 1976

GABRIELE, A.: "Il Primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto (Dialogo col P. Teilhard de Chardin, SI)" en Studium Scholastico-Scotisticum, vol 3, Roma, 1968, pp. 219-259

GABRIELE, G.: "La predestinazione assoluta di Cristo nelle culture orientali prescolastiche e in Giovanni D. Scoto" en Antonienum, LIX, 1979, pp. 569-621

GAL, G.: "De I. Duns Scoti 'Theoremata' authenticitate ex ultima parte operis confirmata" en Collectanea franciscana, 1950, pp. 5-50

GALKOWSKI, J.: "Le développement de la notion de liberté: Duns Scot, Kant, Sartre" en Studium Scholastico-Scotisticum, vol 5, Roma 1972 pp. 389-400

GARCIA BACCA, J. D.: Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea F. C. E. México, 1963

- Lecciones de Historia de la Filosofía Univ. Central de Venezuela Caracas, 1972

GARRIDO, J.: "Duns Escoto y la quiddidad sensible" en Verdad y Vida, 1961, pp. 464-489

GEMELLI, : Le message de Saint François au monde moderne Paris 1948

GERARD, R. W.: "Jerarquía, entificación y niveles" en Las estructuras jerárquicas Alianza Ed. Madrid 1973, pp. 212-246

GIACON, C.: "L'intuizione dell'essere in Duns Scot" en Studia Scholastico-Scotistica, vol II, Roma 1968, pp. 33-47

GIEBEN, S.: "Traces of God in Nature according to R. Grosseteste" en Franciscan Studies, 1964, pp. 144-152

GILSON, E.: Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales J. Vrin Paris 1952

- S. Bonaventure. Paris 1924
- "Les maîtresses positions de Duns Scot d'après le prologue de l' 'Ordinatio'" en Antonienum, 1953, pp. 6-18
- "Les seize premiers 'Theoremata' et la pensée de D. Scot" en Arch. d'histoire doctrinale et litt. du M. Age 1938, pp. 5-86
- La filosofía en la Edad Media Gredos Madrid 1976
- L'Etre et l'Essence Paris 1948
- El ser y los filósofos Eunsá Pamplona, 1949-1979

- "Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant" en Archives d'histoire doctrinale et litt. du M. Age, IV, 1929
  - "Avicenne et le point de départ de Duns Scot" en Archives d'histoire doc. et litt. du M. Age, II, 1927
- GLINKA, L.: "Presenza dello scotismo nella Accademia di Kyjiv (secoli XVII-XA) en Antonionum, LII, 1977, pp. 126-164
- GLORIEUX, P.: La littérature quodlibétique de 1260 à 1320 J. Vrin Paris 1935
- "Pour en finir avec le 'De rerum principio' en Arch. Francisc. Historicum, XXVI, 1938, pp. 225-234
- GODEL, K.: "The Consistency of the axiom of Choice and of the generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of set theory" en Ann. of Math. Studies, 3, 1940
- GOICHON, A-M.: Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina Paris 1938
- GRABMANN, M.: "De Thoma Erfordiensis suctore Grammaticae quae I. Duns Scoti adscribitur speculativae" en Archivum Francisc. Historicum 1922, pp. 273-277
- GRAJEWSKI, M.: The formal distinction of D. Scotus Washington 1944
- "Scotistic Bibliography of the last Decade (1929-1939) en Franciscan Studies, 1941, pp. 55-78; 1942, pp. 61-71; 1943, pp. 158-173
- GRUBE, G. M. A.: The drama of Euripides London 1941
- GRUNBAUM, A.: Modern Science and Zeno's Paradoxes G. Allen and Unwin London 1968
- GUIMARAENS, Fr. de : "La doctrine des théologiens sur l'Immaculée-Conception, de 1250 à 1350" en Etudes Franciscaines, III, 1952, pp. 181-203; 1953, pp. 23-51; 1954, pp. 167-188

HACK, R. H.: "La sintesi stoica. I. Tonos" en Ricerche religiose, 1925 pp. 505-513

HADRIANUS, P.: "aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti" en Studia Scholastico-Scotistica, vol I Romae 1968, pp. 113-139

HARRIS, C.R.S.: Duns Scotus Oxford 1927

HAZARD, P.: La crise de la conscience européenne 1680-1715 Paris 1935

HEGEL: Lecciones sobre Historia de la Filosofía F. C. E. México 1955

HEIDEGGER, M.: Introducción a la Metafísica Nova, B. Aires, 1972

- Einführung in die Metaphysik M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1953
- Der Satz vom Grund G. Neske, Pfullingen 1957
- Hölderlins Hymne M. Niemeyer Verlag, s. d.
- Vorträge und Aufsätze, G. Neske, Pfullingen 1954
- Holzwege Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1950
- Zur Seinsfrage V. Klostermann, Frankfurt, 1949
- Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus Tübingen, 1916. Traducc. al francés por F. Garbairou: Traité des Catégories et de la signification chez D. Scot Gallimard Paris 1970
- Identität und Differenz G. Neske, Pfullingen, 1957
- Sein und Zeit M. Niemeyer Verlag, 1941



- Platons Lehre von der Wahrheit, Francke Verlag, Bern 1954
- HEISENBERG, W.: Encuentros con Einstein y otros ensayos Madrid Alianza Ed. 1977
- HEISER, B.: "The primum cognitum according to Duns Scotus" en Franciscan Studies, 1942, pp. 193-216
- HERCEDEZ, P.: "Place du Christ dans le plan de la Création selon le Bx. J. D. Scot" en La France Franciscaine, XIX, 1936, pp. 30-52
- HEYNCK, V.: "Zur Scotusbibliographie" en Franziskanische Studien, XXXVII 1955, pp. 285 y ss.
- HIRSCHBERGER, J.: Historia de la Filosofía Herder Barcelona 1965
- HOERES, W.: "Wesen und Dasein bei H. von Gent und Duns Scotus" en Franziskanische Studien, 1965, pp. 121-186
- HOFSTADTER, D. R.: Gödel, Escher, Bach (An Eternal Golden Braid) Basic Books Inc. N. Y. 1979
- HUSSERL, E.: Investigaciones Lógicas Revista de Occidente Madrid 1976
- Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica F. C. E. Mexico, 1949
- IAMMARRONE, L.: "Contingenza e creazione nel pensiero di D. Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica vol 5, Romae 1972, pp. 461-480
- INNOCENTI, B.: "Il beato G. Duns Scoto e la Bibbia" en Studi Francescani, XVIII, 1921, pp. 1-55; 184-220; XIX, 1922, pp. 48-68
- IRIARTE DE PUYAU, D. E.: "La teología como ciencia en Juan Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica vol 5, Romae, 1972, pp. 653-660

ITARD, J. : "Análisis matemático y teoría de los números" en Historia General de las Ciencias, dirigida por R. TATON, vol III, Destino Barcelona, 1973, pp. 67-119

JAEGER, W.: Paideia F. C. E. México 1957

- La teología de los primeros filósofos griegos F. C. E. México 1952

JOURDAIN, Ph. E. B.: Introducción y Notas a la versión inglesa de dos artículos de G. CANTOR: Contributions to the founding of the theory of transfinite Numbers Dover Public. N. Y. 1955

JOURDAIN: Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote Paris 1843

KAULBACH, F.: "Le labyrinthe du continu" en Archives de Philosophie, XIX, 1966, pp. 507-535

KAZANTZAKIS, N.: Simposio Felmer Madrid 1974

KEILBACH, G.: "Aporia resultans ex doctrina Scoti de Univocitate et analogia entis" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 2, Romae 1968, pp. 123-127

KELSEN, H.: La teoría pura del derecho. Método y conceptos fundamentales. Rev. de Derecho Privado Madrid 1933

- General Theory of Law and State Harvard University Press 1945
- Reine Rechtslehre, F. Deuticke, Wien, 1960 (2)

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos Gredos Madrid 1974

- KLUG, P. H.: "Die Lehre des sel. Johannes D. Scotus über die Seele" en Philosophisches Jahrbuch, XXXVI, 1923, pp. 131-175
- "L'activité éppétitive de l'âme d'après le bienheureux D. Scot" en Etudes Franciscaines, 1925, pp. 532-542; 1926, pp. 78-97; 270-292; 564-593
  - "L'activité intellectuelle de l'âme selon le bx. J. Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XLI, 1929, pp. 5-23; 113-130; 244-269; 381-391; 517-538; XLII, 1930, pp. 129-145
- KOELMEL, W.: "Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des 'Humenismus'" en Studie Scholastico-Scotistica, vol 5, Rome 1972 pp. 343-358
- KOJEVE, A.: Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne Gallimard Paris 1973
- KORNER, S.: Introducción a la filosofía de la matemática S. XXI Ed. México 1967
- KOSTAS, A.: El pensar planetario Buenos Aires 1972
- KOYRE, A.: La philosophie de J. Böhme J. Vrin Paris 1979
- Del mundo cerrado al universo infinito. S. XXI ed. Madrid 1979
- KNOWLES, M. D. y OBOLENSKY, D.: Le Moyen Age, t. II de la Nouvelle Histoire de l'Eglise Ed. du Seuil Paris 1976
- KRIZOVLJAN, H. A. : "Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerium de Brabant" en Collectanea Franciscana, 1957, pp. 121-165
- LAÇOMBE, O.: "Critique des théories de la connaissance chez Duns Scot" en Revue Thomiste, XIII, 1930, pp. 216-235

- LAFPOUCRIERE, O.: El destino del pensar y la 'muerte de Dios' según M. Heidegger M. Nijhoff, La Haya, 1960
- LAMPEN, W.: "B. I. Duns Scotus, lector coloniensis" en Collectanea franciscana neerlandica, II, 1931, pp. 297-300
- "La S. Sede e il B. Duns Scoto" en Studi Francescani, XXII, 1925, pp. 341-352
- LANDRY, B.: Duns Scot F. Alcan Paris 1922
- LAO ZI (El libro del Tao), Alfaguara Madrid 1978
- LAUER, Q.: Phénoménologie de Husserl P. U. F. Paris 1955
- LE BLOND, J. M.: Logique et Méthode chez Aristote Paris J. Vrin 1973
- LEIBNIZ: Philosophischen Schriften Herausgegeben von C. I. Gerhardt, G. Olms Verlag Hildesheim, 1961
- LEVY-VALENSI, A.: Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal P.U.F. Paris 1962
- LIME, V.: "Comprendre. Aperçu critique et métaphysique" en Frantziskanische Studien, XXXII, 1950, pp. 242-260
- LITTLE, A.G.: "Chronological Notes on the life of Duns Scotus" en English Historical Review, XLVII, 1932
- LONGPRE, E.: "Les séjours de J. Duns Scot à Paris" en La France Franciscaine, XII, 1929, pp. 353-375
- "Le B. J. Duns Scot, docteur du Verbe Incarné" en Studi Francescani, XXX, 1933, pp. 171-196.

- La philosophie du Bx. J. Duns Scot Paris 1924
- "Gonzalve de Balbos et le B. Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XXIV, 1924, pp. 640-646
- Le B. J. Duns Scot pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme Paris 1930
- "Nouveaux documents franciscains d'Ecosse" en Archivum Francisc. Historicum, XXII, 1929, pp. 588-589
- "L'ordination sacerdotale du B. J. Duns Scot" en Arch. Francisc. Historicum, XXII, 1929, pp. 54-62
- "The psychology of Duns Scotus and its modernity" en The Franciscan Educational Conference, XIII, pp. 19-77
- "Duns Scot et l'Immaculée Conception" en Etudes Franciscaines, VI, 1955, pp. 36-44

LORENZO, J. de: La Matemática y el problema de su historia Tecnos Madrid 1977

- Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos Tecnos Madrid 1972
- "Frege" en Investigación y Ciencia, septbre 1979 pp. 100-112

LYNCH, L. E.: "The doctrine of divine Ideas and Illumination in R. Grosseteste, Bishop of Lincoln" en Mediaeval Studies, III, 1941, pp. 161-173

MADKOUR, I.: "Duns Scot entre Avicenne et Averroès" en Studis Scholastico-Scotistica, vol I, Rome 1968, pp. 169-183

MAGRINI, A.: "De nova editione critica operum omnium Ioannis D. Scoti"

en Antonienum, 1951, pp. 99-114

- "I. Duns Scoti doctrine de scientifica theologiae nature" en Antonienum, 1952, pp. 39-74; 297-332; 499-530

MAIER, A.: "Des Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13 und 14. Jahrhunderts" en Antonienum, XX, 1945, pp. 331-368

MANZANO, I.: "El ser, objeto de nuestra metafísica, es obtenido por Revelación, según Escoto?" en Verdad y Vida, 1971, pp. 57-95

- "Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto" en Antonienum 1974, pp. 72-96
- "El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto" en Verdad y Vida, XXXII, 1974, pp. 307-373

MARCIA, M.: "The logos as a basis for a doctrine of Providence" en Medieval Studies, V, 1943 pp. 75-102

MARKOC, C.: "Primus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti" en Studie Scholastico-Scotistica, vol 2 Romae 1968, pp. 605-613

MARMURA, M. E.: "Avicenna and the Problem of the Infinite number of Souls", en Medieval Studies, 1960, pp. 232-240

MARTINEZ, J. M.: "Criteriología escotista. Doctrina textual del b. J. D. Escoto" en Verdad y Vida, 1945-6, pp. 651-681; 63-85

MARTINEZ RUIZ, A.: "De distinctione virtutis intrinseci et distinctione formali a parte rei" en Studie Scholastico-Scotistica, vol 4, Romae, 1968, pp. 589-617

MARTINI, A.: "Sul motivo primario dell'Incarnazione" en Studi Francescani, XXI, 1934, pp. 3-33; 288-318

- MARTINO, E. : Aristóteles, el alma y la comparación Gredos Madrid 1975
- MAURER, A.: "The Role of Infinity in the Thought of Francis of Meyronnes" en Mediaeval Studies, XXXIII, 1971, pp. 201-227
- MAYRONNES, Fr. de: In libros Sententiarum, Quodlibets, Tractatus formalitatum, De primo principio, Terminorum theologicorum declarationes, De Univocatione Venedig, 1520; Minerva, Frankfurt/Main 1966
- MICHEL-ANGE, P.: "Ossuna et Duns Scot ou la mystique de saint François" en Etudes Franciscaines, 1910, pp. 265-289; 554-566; 630-646; XXIII, 1910, pp. 293-312; 424-444; XXV, 1911, pp. 169-191
- MIGLIORE, P.: "La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo" en Collectanea Francescana, 1950, pp. 407-480
- "Apriorismo nella dimostrazione scotistica dell'esistenza di Dio" en Miscellanea Francescana, LII, 1952, pp. 355-378
  - "Le dottrine dell'Immacolata in G. de Ware e nel B. G. Duns Scot" en Miscellanea Francescana, 1954 pp. 433-538
- MILLAN PUELLES, A.: Fundamentos de Filosofía Rialp Madrid 1962
- MINGES, P.: "Beitrag zur Lehre des D. Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes" en Philosophisches Jahrbuch, 1907, pp. 306-323
- "Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus" en Philosophisches Jahrbuch 1918, pp. 52-74
  - Ist D. Skotus Indeterminist? Munich 1905
- MITTELSTRASS: Neuzeit und Aufklärung Berlin 1970

- MOHAN, G.: "The 'abbreviatio' of the Oxoniense of Scotus by Rogerius Anglicus" en Franciscan Studies, VI, 1946, pp. 218-225
- MONS, P.S. de: "La distinction formelle de Scot et les universaux" en Etudes Franciscaines, XXII, 1910, pp. 239-251
- MOREAU, J.: Plotin ou la gloire de la philosophie antique J. Vrin Paris 1970
- MORELLI, M.: "In quel senso la teologia sia scienza secondo la mente del Dott. Sottile" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 288-311
- "Se la teologia sia una scienza pratica" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 66-79
- MUCKSHOFF, M.: "Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanische Theologie" en Franziskanische Studien, XXXIX, 1957, pp. 288-502
- MUHLEN, H.: Sein und Person nach J. Duns Scotus D. Coelde Verlag 1954
- MUNIZ RODRIGUEZ, V.: "La doctrina de la luz en el Pseudo-Dionisio y S. Buenaventura" en Verdad y Vida, XXXIV, 1975, pp. 225-251
- MUÑOZ, J.: "La demostración de la inmortalidad del alma según Escoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo Asociación Española de Fª Medieval, Instituto Luis Vives, Madrid 1968 pp. 71-113
- MURALT, A. de: La idea de la Fenomenología México, 1963
- OCAÑA, F. de: "Concepto de Encarnación (incarnare-incarnari) y de Unión hipostática en Escoto" en Estudios Franciscanos, 1961, pp. 237-249
- O'CONNOR, D.: "The scientific character of Theology according to D. Scotus" en Studia Scholastico-Scotistica, 3, Romae 1968, pp. 3-51



- OROMI, M.: Introducción General a las Obras del Dr. Sutil J. Duns S-  
coto B. A. C. Madrid 1960
- "Teoría de las distinciones en el sistema escotista" en Verdad y Vida, XIX, 1947, pp. 257-282
  - Introducción a la filosofía esencialista Cisneros Madrid 1961
  - Métodos y principios filosóficos Cisneros Madrid 1960
  - "Posiciones básicas del pensamiento de Escoto y su actualidad" en Estudios Franciscanos, LXII, 1961, pp. 5-17
  - "Orientación general de la Metafísica de J. Duns Escoto" en Estudios Franciscanos, LXVII, 1966, pp. 197-231
- ORTEGA Y GASSET, J.: Obras Completas Rev.de Occidente Madrid 1971
- PACAUT, M.: Histoire de la Papauté (De l'origine au Concile de Trente)  
Fayard Paris 1976
- PAPP, D.: Einstein. Historia de un espíritu Espasa-Calpe Madrid 1979
- PARENT, E.: "Prédestination absolue et primauté du Christ chez Duns Scot" en Culture, VII, 1946, pp. 460-484
- PARENTE, P.: "La libertà umana nelle visioni beatifiche secondo il pensiero di Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 3, Roma 1968, pp. 501-511
- PAUL, J.: Histoire intellectuelle de l'Occident Médiéval A. Colin Pe-  
ris 1973
- PEIERLS, R. E.: "El desarrollo de la teoría cuántica" en Panorama de la física contemporánea, selecc. de D. WEBER Alianza Madrid 1975

PETRUZZELLIS: "L'infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica vol 2, Romae 1968, pp.435-447

PONTOGLIO, O.: "Le dottrine scotiste dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger" en Studia Scholastico-Scotistica, 4 Romae 1968, pp. 653-659

PRENTICE, R.: "Scotus' transposition of the problem posited by the Real Identity between the divine Essence and Existence" en Antonienum XLVI, 1971, pp. 427-442

- "Some aspects of the significance of the first chapter of 'De Primo Principio' of J. D. Scotus" en Antonienum, 1961, pp.225-37
- "The Voluntarism of Duns Scotus" en Franciscan Studies, 1968, pp. 63-103
- "The Contingent element governing the Natural Law on the last Seven precepts of the Decalogue according to D. Scotus" en Antonienum, 1967, pp. 259-292

PREZIOSO, F. A. : L'evoluzione del volontarismo da D. Scoto a G. Alnwick Napoli 1964

RABADE, S.: Estructura del conocer humano G. del Toro Madrid 1969

- Descartes y la gnoseología moderna G. del Toro Madrid 1971
- Verdad, Conocimiento y Ser Gredos Madrid 1974
- "La metafísica susrecreana y la acusación de esencialismo" en Anales de la Cátedra Francisco Suárez Madrid 1962, pp. 73-86

RACIONERO, L.: Textos de Estética Taoísta Barral Barcelona, 1979

RAYMOND, P.: "Une étape nouvelle dans la conception de la philosophie scolastique" en Etudes Franciscaines, XXVII, 1912

- "Les oeuvres de Duns Scot" en Etudes Franciscaines, XVII, 1907, pp. 353-367; 473-489; 619-641
- "L'Ontologie de Duns Scot et le principe du Panthéisme" en Etudes franciscaines, XXIV, 1910, pp. 141-160; 423-440
- "Duns Scot et le Modernisme" en Etudes franciscaines, XXIX, 1913, pp. 5-25; 113-131
- "Le motif de l'Incarnation. Duns Scot et l'Ecole Scotiste" en Etudes Franciscaines, XXVIII, 1912, pp. 186-202; 313-332
- "La philosophie critique de Scot et le criticisme de Kant" en Etudes franciscaines, XXII, 1909, pp. 117-128; 253-266; 535-548; 659-676
- "La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon" en Etudes franciscaines XXI, 1909, pp. 113-127; 270-280;

REPOPORT, A.: "Los usos del isomorfismo" en Tendencias en la teoría general de sistemas, selecc y prólogo de G. J. KLIR. Alianza Ed. Madrid 1978, pp. 54-95

RIDOLFI, A.: "La dottrina Cristocentrica nel pensiero del B. G. Duns Scoto" en Studi Francescani, LXIII, 1966, pp. 109-117

- "L'induzione scientifica nel pensiero di Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 103-114

RIESCO TERRERO, J.: "El ser en el pensamiento de Escoto" en Duns Es-

coto y las corrientes filosóficas de su tiempo Asociación Española de F<sup>h</sup> Medieval, Luis Vives, Madrid 1968, pp. 55-71

RIST, J. M.: "Theos and the One in Plotinus" en Medieval Studies, XXIV 1962, pp. 169-180

RIVERA DE VENTOSA, E.: "Juan Duns Scoto ante la condensación de París de 1277" en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, IV, 1978, pp. 41-54

ROBERT: "The Scotist Cosmic Christ" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 3, Romae 1968, pp. 169-219

ROBERTS, D.: "John D. Scotus and the concept of human freedom" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae 1972, pp. 317-325

RODRIGUEZ ADRADOS, F.: Ilustración y Política en la Grecia Clásica Revista de Occidente Madrid 1966

RODRIGUEZ SANCHEZ, A.: "Elementos del proceso de conocimiento en el 'De Anima'" en Anales del Seminario de Metafísica Universidad de Madrid 1968

ROIG GIRONELLA, J.: "Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística 'formalis ex nature rei'" en Estudios Eclesiásticos, XVIII, 1944, pp. 201-215

ROSCHINI, P.: "Duns Scoto e l'Immacolata" en Marianum, 1955 pp.183-252

ROSS, W. D.: Aristote Paris 1971

- Aristotle's metaphysics Oxford 1924

ROSSINI, R.: "Gli 'intelligibili' nella dottrina di G. Duns Scoto" en

Studia Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae 1972, pp. 673-691

RUDAVSKY, T. M.: "The doctrine of Individuation in Duns Scotus" en Frenzikensische Studien, LIX, 1977, pp. 320-377

RUSSELL, B.: La Evolución de mi pensamiento filosófico Alianza Ed. Madrid, 1951-1976

- Los principios de la Matemática Espasa-Calpe Madrid 1967

RUYER, R.: La gnose de Princeton Fayard Paris 1974

SABINE, G.: Historia de la teoría política F. C. E. México 1945

SAINT-MAURICE, B. de: J. Duns Escoto. Un doctor de los tiempos nuevos Ed. Spiritus 1956

- "Le libéralité de l'amour dans la théologie trinitaire de D.Scot" en Etudes franciscaines, XII, 1962, pp. 31-47

SALIBA, D.: Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris 1927

SARRI, J.: "J. Duns Escoto, el doctor Sutil, en Comellas y Cluet" en Estudios Franciscanos, XLIX, 1948, pp. 367-378

SCAFIN, P.: "Il significato fondamentale della libertà divina secondo G. Duns Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica vol 2, Romae 1968 pp. 519-567

SCARAMUZZI, P. D. : "La prima edizione dell'opera omnia di G. Duns Scoto(1639)" en Studi Francescani XXVII, 1930 pp. 381-412

- "L'infiltrazione della dottrina di G. Duns Scoto in Giambattista Vico" en Studi Francescani, XXIII, 1926, pp. 149-171

- SCIACCA, M.F. "Riflessioni sulle haecceitates" en la obra del MISMO AUTOR: Studi sulle filosofie antiche Milano 1971, pp. 401-414
- SCIENTIFIC AMERICAN: La base molecular de la vida ed Blume Madrid 1971
- SCHAEFFER, O.: Bibliographie de vits, operibus et doctrine I. Duns Scoti Doctoris subtilis et miris seec. XIX-XX Roma 1955
- SCHLANGER, J.: La philosophie de S. Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme Leyde 1968
- SCHMITT, Ch. B.: "Henry of Ghent, Duns Scotus and G. Pico on Illumination" en Medieval Studies, XIV, 1963, pp. 231-259
- SCHUBERT-SOLDERN, R.: "Das Individuationsprinzip bei Duns Scotus" en Studie Scholastico-Scotistica, vol 5, Roma 1972, pp. 705-711
- SCHWENDINGER, F.: "De analysi fidei iuxta I. Duns Scotum" en Antonienum, 1931, pp. 417-440
- SEILLER, L.: "La notion de personne selon Duns Scot et ses principales applications en Christologie" en La France Franciscaine, XX, 1937, pp. 209-248
- SEYMOUR LIPSCHUTZ, Ph. D.: Teoría de Conjuntos y temas afines McGraw-Hill 1969
- SIMONIS, S.: "De vits et operibus B. I. Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decenni" en Antonienum, 1928, pp. 451-484
- SINGH, J.: Teorías de la cosmología moderna Alianza Ed. Madrid 1970
- SMEETS, M.: Lineamenta Bibliographiae Scotisticae Roma 1942
- SOIRON, T.: "Duns Scotus, der Lehrer einer heroischen Philosophie und Theologie" en Wissenschaft und Weisheit 1936, pp. 241-268

SOLAGUREN, C.: "Contingencia y Creación en la filosofía de Duns Escoto" en Studia Scholastico-Scotistica vol II, Romae 1968, pp. 297-349

SOTIELLO, G. de: "El problema crítico en Duns Escoto" en Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo Asociación Española de Filosofía Medieval Inst. Luis Vives Madrid 1968, pp. 23-33

STEENBERGHEN, F. van: "La philosophie à la veille de l'entrée en scène de J. Duns Scot" en Studia Scholastico-Scotistica, vol I, Romae 1968, pp. 65-75

- La Philosophie au XIIIème siècle Lovaina-París 1966

STECKIN, S. B.: "Teoría de funciones de una variable real" en La Matemática, su contenido, métodos y significado Alianza Ed. Madrid 1973

STELLA, P.: L'ilemorfismo di D. Scoto Società Ed. Internazionale Torino 1955

SUAREZ, F.: Disputaciones Metafísicas. Ed. Bilingüe a cargo de S. Rabade. S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver. Gredos Madrid 1960

SWIEZAWSKI, S.: "Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot" en Archives d'histoire doct. et litt. du M. Age, 1934, pp. 205-260

TAYLOR, J. G.: La nueva física, Alianza Ed. Madrid 1974

THORP, W. H.: Science, Man and Morals Greenwood Press Connecticut 1976

TODISCO, O.: "Dio ut 'ens infinitum' e 'ut haec essentia' oggetto primo della teologia scotista" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae 1972, pp. 609-625

TRAINA, M.: "La nozione di partecipazione e le sue implicazioni metafisiche" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 5 Romae 1972, pp. 429-444

- "Il fondamento metafisico della distinzione formale 'ex natura rei' in Scoto" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 2 Romae 1968, pp. 143-175

VANNI-ROVIGHI, S.: "L'immortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto" en Rivista di filosofie neoscolastica, XXIII, 1931, pp. 78-104

VARISCO, S.: "La posizione di Duns Scoto di fronte di grandi scolastici nel problema della prescienza divina" en Studi Francescani, XLIII, 1946, pp. 12-28

- "La prescienza divina nella soluzione di Duns Scoto" en Studi Francescani XLIV, 1947, pp. 40-62

VARIOS AUTORES: "Alchimie" en Cahiers de l'Hermétisme Albin Michel Paris, 1978

VEGLENSIS, M.: Vita I. Duns Scoti Patavii, 1671

VELLICO, A-M: "De characteres scientifico sacrae theologiae apud Doctorem Subtilem" en Antonienum, XVI, 1941, pp. 3-31

- "De regula fidei iuxta Iohannis Duns Scoti doctrinam" en Antonienum 1935, pp. 10-36

VERNET, J.: La culture hispanoárabe en Oriente y Occidente Ariel Barcelone 1978

VEUTHEY, L.: "L'intuition scotiste et le sens du concret" en Etudes Franciscaines, XLIX, 1937, pp. 76-91

VYCINAS, V.: Earth and Gods Martinus Nijhoff, The Hague 1969



- VIGNAUX, P.: "Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot" en La France Franciscaine, XIX, 1936, pp. 209-225
- El pensamiento en la Edad Media F. C. E. México 1938-71
  - "Infini, Liberté et Histoire du salut" en Studie Scholastico-Scotistica, vol 5, Romae 1972, pp. 495-507
- VILLALMONTE, A. de: "Reino del hombre y Reino de Dios" en Estudios Franciscanos, LXXIX, 1977, pp. 223-237
- VILLAR, F.: Lenguas y pueblos indoeuropeos Istmo Madrid 1971
- WARTOFISKY, M. W. : Introducción a la filosofía de la ciencia Alianza Ed. Madrid 1968
- WEINBERG, S.: Los tres primeros minutos del Universo Alianza Ed. Madrid 1977
- WENGERT, R. G.: "The Development of the doctrine of the formal distinction in the 'Lectura Prima' of J. D. Scotus" en The Monist, 1965, pp. 571-587
- WILHELM, R.: Introducción al I Ching (Libro de las Mutaciones) Edhessa Buenos Aires 1979
- WILLIAMS, R. E.: "La dimensión como nivel" en Las estructuras jerárquicas Alianza Ed. Madrid 1973
- WOLTER, A. B.: "Duns Scotus of the Necessity of Revealed Knowledge" en Franciscan Studies, XI, 1951, pp. 231-239
- The transcendentals and their function in the metaphysics of D. Scotus St. Bonav. Inst. N. Y. 1946

XIMENEZ SAMANIEGO, J.: Vida del v. Juan Duns Scoto Madrid 1867

XIRAU, J.: Amor y Mundo México 1940

ZAVALLONI, R.: "L'intelligenza effettiva in G. Duns Scoto alla luce della psicologia moderna" en Antonianum, 1979, pp. 40-75

- "Personal Freedom and Scotus' Voluntarism" en Studia Scholastico-Scotistica, vol 2, Romae 1968, pp. 613-629

ZUCCHARELLI, F. D.: "Il pensiero del B. D. Scoto sulla contingenza dell'ordine etico" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 385-401

- "Il problema criteriologico nel pensiero del b. G. Duns Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 201-211
- "La cognizione nel pensiero del B. G. Duns Scoto" en Studi Francescani, XII, 1914-5, pp. 1-15

...

#### ADDENDA

ANONIMO: Rhagsved-Gita (Canto del bienaventurado) Aguiler Madrid 1978

BERTOLI, E.: "Studi e problemi di filosofie avicenniane" en Sophia, 1959, pp. 327-343

CALSAMIGLIA, A.: Kelsen y la crisis de la ciencia jurídica Ariel Barcelona, 1977

SCHMAUS, M.: "Die questio des P. Sutton, OFM, über die Univokation des seins" en Collectanea Franciscana, 1933, pp. 5-25

INDICEPáginaTOMO I

INTRODUCCION .....	1
Propósito y justificación del trabajo .....	1
Notas .....	25
Fuentes .....	34
Notas .....	45
Iª PARTE: La insatisfacción filosófica de un teólogo .....	51
CAP. I: Una vida breve y azarosa .....	52
Notas .....	62
CAP. II: "Videtur controversia inter philosophos et theologos".....	72
Notas .....	94
CAP. III: Contingencia y Necesidad .....	99
Notas .....	117
CAP. IV: Naturaleza y Voluntad.El amor de Cristo .....	135
Notas .....	162

Página

CAP V: ¿Ciencia o Sabiduría? .....	187
Notas .....	212
IIª PARTE: Teoría general de los modos de pensamiento .....	228
CAP I: El problema del continuo .....	229
Notas .....	248
CAP II: La inducción transfinita .....	264
Notas .....	299
CAP III: Anarquía, Monismo y Fundación .....	317
Notas .....	353

TOMO II

IIIª PARTE: Prolegómenos a una teoría de la esencia pura ...	365
CAP I: El lenguaje de la física .....	366
Notas .....	386
CAP II: Información y Forma .....	413
Notas .....	432
CAP III: Por el camino de Avicena .....	444
Notas .....	463

Página

CAP IV: La autoridad de Suárez .....	477
Notas .....	488
IVa PARTE: "Intelligibilitas absolute sequitur entitatem ..	498
CAP I: Determinación y Neutralidad .....	499
Notas .....	550
CAP II: El problema del fundamento: ambigüedad y paradoja. La intensidad .....	578
Notas .....	630
CAP III: Noema, Luz y Sentido .....	666
Notas .....	696
Va PARTE: Una teoría del conocimiento .....	704
CAP I: La intelección del universal .....	705
Notas .....	738
CAP II: La intelección del singular .....	757
Notas .....	782
CONCLUSIONES .....	792
BIBLIOGRAFIA .....	803
INDICE .....	838

